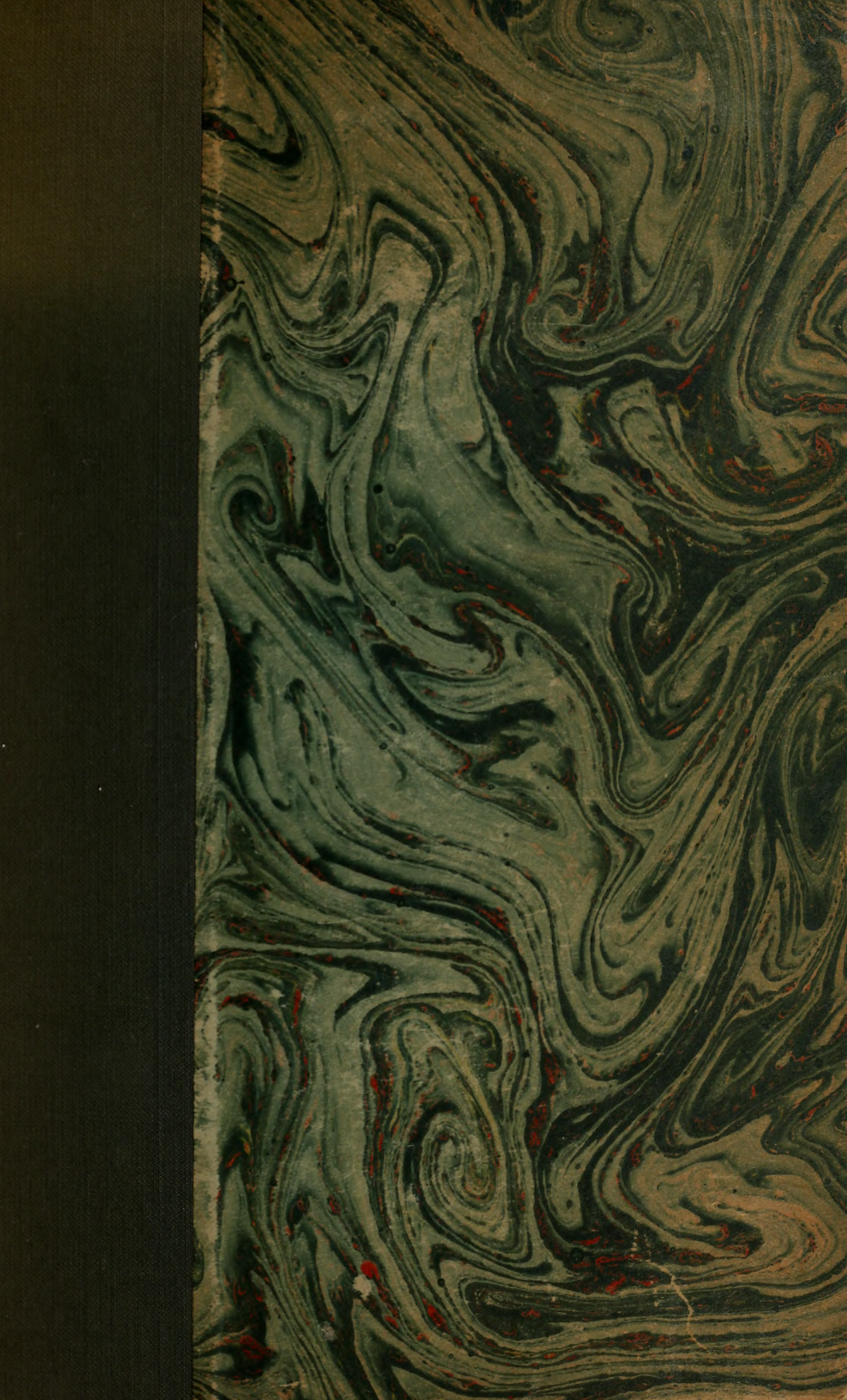


BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

NESTORIUS

ET

LA CONTROVERSE NESTORIENNE

PAR

MARTIN JUGIE

DES AUGUSTINS DE L'ASSOMPTION



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE

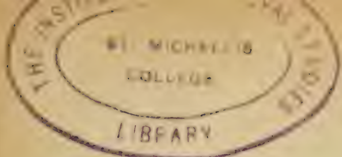
1912

Bibliothèque de Théologie historique

NESTORIUS

ET

LA CONTROVERSE NESTORIENNE



MÊME LIBRAIRIE

Bibliothèque de Théologie Historique

Publiée sous la Direction des Professeurs de Théologie de l'Institut catholique de Paris

La Théologie catholique au XIXe siècle, par J. BELLAMY, prêtre du diocèse de Vannes. 1 vol. in-8 cavalier (LVI-290 pp.) 6 fr.; *franco*. 6 fr. 50

La Théologie de Tertullien, par ADHÉMAR D'ALÈS. 1 volume in-8 cavalier (XVI-535 pp.) 6 fr.; *franco*. . . . . 6 fr. 50

La Théologie de saint Hippolyte, par ADHÉMAR D'ALÈS. 1 vol. in-8 cavalier (LIV-240 pp.) 6 fr.; *franco* . . . . 6 fr. 50

La Théologie de Saint Paul, par F. PRAT, S. J. Première partie. 1 vol. in-8 cavalier (IV-604 pp.) 6 fr.; *franco*. . . . . 6 fr. 50

La Théologie de Bellarmin, par J. DE LA SERVIÈRE. 1 vol. in-8 cavalier (XXVII-764 pp.) 8 fr.; *franco*. . . . . 8 fr. 50

Les Origines du Dogme de la Trinité, par Jules LEBRETON, professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-8 cavalier (XXVI-570 pages) 8 fr.; *franco* . . . . 8 fr. 50

La Théologie de Saint Paul, par F. PRAT, S. J. Deuxième Partie. 1 vol. in-8 cavalier (IV-584 pp.) 7 fr. 50.; *franco*. . . . . 8 fr. »

Études de Théologie Historique

Publiées sous la Direction des Professeurs de Théologie de l'Institut catholique de Paris

A côté de la *Bibliothèque de la théologie historique*, où l'on continuera d'étudier la doctrine des principaux Pères et l'histoire des principaux dogmes, les professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris publient, sous le titre d'*Études de théologie historique*, une série de travaux d'un caractère plus spécial et plus technique.

Cette nouvelle collection a pour but de compléter la précédente en éclairant quelques points de l'histoire du dogme, soit par des monographies, soit par des études des textes.

1. **Didyme L'Aveugle**, par l'abbé Gustave BARDY, docteur en théologie. 1 vol. in-8 cavalier (IX-274 pp.) 6 fr.; *franco*. . . . . 6 fr. 50

2. **Pascal**, *Sa vie religieuse, son Apologie du Christianisme*, par H. PETITOT, professeur de Théologie à l'Ecole Biblique de Jérusalem. 1 vol. in-8 cavalier (428 p.) 6 fr.; *franco*. 6 fr. 50

3. **Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine**, *Étude et documents inédits*, par le R. P. Xavier-Marie LE BACHELET, professeur de Théologie à Ore place (Hastings). 1 volume in-8 cavalier (200 p.) 5 fr.; *franco*. . . . 5 fr. 50

4. **L'Éternité des peines de l'Enfer dans Saint Augustin**, par ACHILLE LEHAUT, docteur en Théologie. 1 vol. in-8 cavalier (208 p.) 5 fr.; *franco* . . 5 fr. 50

5. **Durand de Troarn**, par Raoul HEURTEVENT, docteur en théologie. 1 vol. in-8 cavalier (XIV-314 pp.) 5 fr.; *franco*. . . . . 5 fr. 50

Bellarmin avant son cardinalat (1542-1598), *Correspondance et Documents*. 1 vol. in-8 cavalier (560 p.), par le R. P. Xavier-Marie LE BACHELET, professeur de Théologie à Ore place (Hastings) net, 12 fr.; *franco*. 12 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

NESTORIUS
ET
LA CONTROVERSE NESTORIENNE

PAR

MARTIN JUGIE

DES AUGUSTINS DE L'ASSOMPTION



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur
117, rue de Rennes, 117

—

1912

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Nihil obstat :

Parisiis, 2 Augusti 1911.

O. ROLAND-GOSSELIN,
CH. H.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 2 Augusti 1911.

G. LEFEBVRE,
VIC. GEN.

SANCTISSIMAE VIRGINI THEOTOCO
OMNIUM HAERESEON DELETRICI
CUJUS DIVINAM MATERNITATEM NESTORIUS NEGABAT
DOMINAE FAMULUS MATRI FILIUS
HUMILITER AC PERAMANTER
HOC OPUS DEDICO

INTRODUCTION

Depuis qu'elle s'est manifestée au monde, la personne de Jésus-Christ a toujours été un objet de contradiction, et aucune prophétie ne s'est mieux réalisée que celle du saint vieillard du Temple : « Celui-ci est destiné à être un signe qui provoquera la contradiction [1]. » Durant sa vie publique, Jésus-Christ entendit ses contemporains émettre sur son compte les opinions les plus diverses. Les uns virent en lui le Messie promis à Israël et reconnurent, comme Pierre à Césarée de Philippe, sa filiation divine. D'autres n'aperçurent que le fils de Marie et de Joseph ; quelques-uns crurent à un nouveau prophète. Quant à Jésus lui-même, il donna raison aux premiers et scella de son rang le témoignage qu'il rendit devant le Sanhédrin à sa propre divinité.

Les contestations qui s'étaient produites autour de la personne du Christ pendant sa vie terrestre, devinrent encore plus vives après sa disparition de la scène de ce monde. Pendant que l'Église naissante, héritière de la foi de Pierre, adorait en lui le Dieu fait homme sans se préoccuper d'approfondir la mystérieuse union en sa personne du divin et de l'humain, les premiers hérétiques ou nièrent sa divinité et ne virent en lui qu'un homme ayant joui d'une particulière intimité avec Dieu, ou s'attaquèrent à son humanité, ou combattirent les deux à la fois en faisant de lui un être fantastique, un de ces éons enfantés par l'imagination féconde des rêveurs du gnosticisme. Au début du IVe siècle, l'Alexandrin Arius syncrétisa d'une manière assez originale la tendance adoptianiste ou rationaliste et la tendance gnostique. Il fit de Jésus-Christ, selon l'expression de Nesto-

1. Luc, II, 34.

rius, « à la fois un demi-dieu et un demi-homme avec un corps sans âme et une divinité créée[1]. »

Dans la seconde moitié du IVe siècle apparut Apollinaire de Laodicée. Celui-là s'attira d'abord les éloges de l'Église pour sa lutte courageuse contre l'arianisme. Mais, trop confiant dans les lumières d'une raison impatiente de secouer le joug du mystère, il ne tarda pas à faire fausse route. Contrairement à ses devanciers, qui avaient étudié le Christ par rapport à Dieu, il souleva le premier le problème christologique proprement dit ; il s'attacha à considérer Jésus-Christ en lui-même, dans la constitution intime de sa personne divino-humaine[2]. La divinité du Verbe fait chair, seconde personne de la Trinité, est pour lui un dogme hors de discussion. Étant Dieu, le Verbe est immuable ; en s'incarnant, il a dû garder toutes ses propriétés ; il a dû rester Dieu parfait. Mais comment ce Dieu parfait a-t-il pu s'unir à une nature humaine parfaite, tout en ne constituant qu'un seul individu, une seule personne, un sujet unique ? Telle est pour l'évêque de Laodicée la question à résoudre.

Les trois termes : « Dieu parfait, homme parfait, personne unique », lui parurent absolument inconciliables au point de vue philosophique. L'expérience ne lui montrait-elle pas que toute nature humaine complète est une personne ! « Ce principe que « nature » et « personne » sont corrélatifs, Apollinaire le suppose admis par tous comme un axiome indiscutable[3]. » Aussi, pour sauvegarder la personne unique du Christ, il n'hésita pas à sacrifier l'intégrité de la nature humaine et l'amputa des facultés supérieures de l'intelligence et de la liberté. D'après lui, le Verbe ne s'unit qu'à une chair humaine, qui devint réellement sienne et à laquelle il tint lieu d'intelligence. Tout au plus put-on l'amener à reconnaître au Christ une âme inférieure et purement sensible, en lui opposant certains textes scripturaires dont il était difficile de récuser l'évidence[4].

1. NESTORIUS, *le Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 6-7.
2. C'est là l'originalité d'Apollinaire, comme l'a très bien montré G. Voisin dans son ouvrage : *L'apollinarisme*, Louvain, 1901.
3. G. VOISIN, *op. cit.*. p. 290.
4. *Ibid*,. p. 285.

La doctrine apollinariste souleva tant en Occident qu'en Orient de vives protestations, et les Pères vainqueurs de l'arianisme durent, au soir de leur vie, descendre dans l'arène pour combattre la nouvelle hérésie. Mais c'est surtout parmi les évêques du patriarcat d'Antioche qu'Apollinaire rencontra ses plus vigoureux adversaires[1]. L'école d'Antioche se distinguait par ses tendances positives et quelque peu rationalistes. En philosophie, elle donnait ses préférences à Aristote ; en exégèse, elle s'attachait surtout au sens littéral des Écritures et dédaignait l'allégorisme des Alexandrins ; en théologie, elle cherchait à éliminer le plus possible le côté mystérieux des vérités révélées. Pour ce qui regarde le dogme christologique en particulier, les Antiochiens, tout en jetant l'anathème à Paul de Samosate[2], continuaient à subir son influence. Ils dédoublaient le Christ en deux sujets, deux personnes : d'un côté, le Verbe, Dieu parfait, né du Père avant tous les siècles ; de l'autre, le fils de Marie, homme parfait comme nous. Le fils de Marie a été uni au Fils de Dieu dès sa conception ; mais cette union est morale, non substantielle et laisse subsister les deux sujets individuels. C'est pourquoi elle a progressé avec les années, à mesure que l'homme Jésus a triomphé des épreuves et des tentations, auxquelles il a été soumis comme les autres hommes, et a franchi les diverses étapes du perfectionnement moral. Le baptême au Jourdain a été une date décisive dans la vie du fils de Marie. A partir de ce moment, sa volonté a été affermie dans le bien et il a pu s'occuper de satisfaire pour les autres hommes[3]. Bien qu'analogue à l'union de Dieu avec les âmes justes, l'union du Verbe avec l'homme Jésus a été de beaucoup plus étroite et plus intime, et l'on peut dire en un certain sens que Dieu et l'homme ne forment qu'une seule

1. Apollinaire tenait par plus d'un côté à l'école d'Antioche. Il ouvrit lui-même dans cette ville une école d'exégèse et compta saint Jérôme parmi ses auditeurs. Il y recruta dès le début de nombreux partisans bien que son système christologique s'opposât directement à la théorie antiochienne. Voisin, *ibid.*, p. 80 sq.

2. Angelus diaboli est Samosatenus Paulus, qui purum hominem dicere praesumpsit Dominum Jesum Christum et negavit existentiam divinitatis Unigeniti, quae est ante saecula. *Theodori Mops. fragmenta dogmatica*, édit. Swete, t. II, p. 332.

3. Voir plus loin, p. 105 sq., le développement de cette doctrine par Nestorius.

personne, qu'un seul *prosôpon*, comme l'époux et l'épouse ne sont qu'une chair[1].

Telle est la théorie que l'école d'Antioche opposa au système d'Apollinaire. Elle heurtait de front le dogme catholique en détruisant l'unité réelle de la personne du Christ. Au lieu de repousser le principe philosophique qui avait servi de point de départ à l'évêque de Laodicée : « Toute nature complète est une personne », les Antiochiens l'acceptaient sans contestation et proclamaient l'existence dans le Christ de deux natures-personnes, δύο φύσεις, par opposition à l'unique nature-personne, μία φύσις, d'Apollinaire. Avec une rare sagacité, celui-ci mit à découvert l'hérésie de ses adversaires et dévoila le caractère factice de l'unique personne ou *prosôpon* qui leur permettait de dissimuler le fond hétérodoxe de leur système[2]. Mais comme il était lui-même hérétique, les tenants de l'orthodoxie ne firent pas attention à ce qu'il y avait de fondé dans ses attaques contre les docteurs d'Antioche. Ces derniers continuèrent à mener campagne contre les Apollinaristes sans voir leur orthodoxie suspectée[3].

1. C'est la comparaison employée par Théodore de Mopsueste.

2. « Dans ses écrits, dit Voisin, *op. cit.*, p. 48 en note, Apollinaire relève les erreurs fondamentales des Antiochiens, et affirme contre eux les principaux articles du dogme christologique, comme le fera Cyrille d'Alexandrie dans ses anathèmes contre Nestorius, et le Ve concile œcuménique dans ses anathèmes contre Théodore de Mopsueste et les autres Antiochiens. Résumons brièvement la doctrine que l'Eglise oppose à ces derniers, en citant les endroits des œuvres d'Apollinaire, où cette doctrine se rencontre également : 1° Le Verbe a été engendré du Père avant tous les siècles, et de la Vierge Marie à la fin des temps (Ve concile, anathème IIe ; cf. Apollinaire, dans Draeseke, p. 341). 2° Jésus-Christ est une seule personne, le Verbe n'habite pas en lui ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ (anath. IIIe; cf. dans Draeseke, p. 342). 3° Le Verbe ne s'est pas uni à un homme, mais Jésus-Christ est une des personnes de la sainte Trinité (anath. IVe ; cf. dans Draeseke, p. 395). 4° Marie est véritablement θεοτόκος, parce que le Verbe s'est fait chair de Marie (anath. VIe ; cf. dans Draeseke, p. 395). 5° Jésus-Christ n'est pas l'objet de deux adorations différentes, mais on adore d'une seule et même adoration le Verbe avec sa propre chair (anath. IXe ; cf. dans Draeseke, pp. 348 et 376). 6° Celui qui a été crucifié est Dieu; il est le Seigneur de gloire (anath. Xe ; cf. dans Draeseke, p. 396). 7° Enfin, on ne peut attribuer séparément à deux personnes distinctes, le Verbe et l'homme né d'une femme, les paroles qui se trouvent dans l'Ecriture au sujet du Christ (anath. IVe de Cyrille contre Nestorius ; cf. dans Draeseke, p. 345 sq.) ».

3. Apollinaire avait le tort de prêter indistinctement à tous ses adversaires le dualisme hypostatique, qui n'existait que chez quelques Antiochiens. Il crut ou

Les choses en étaient là, quand un disciple de Théodore de Mopsueste, Nestorius, fut appelé par le choix de l'empereur Théodose II au siège épiscopal de Constantinople. On verra plus loin comment, dès le début de son pontificat, le nouvel élu chercha à répandre le système christologique de son maître. Cette fois, l'hétérodoxie de ce système apparut au grand jour, et ce ne fut plus un hérétique comme Apollinaire qui prit la défense de la vraie foi, mais un prélat qui au génie philosophique du Laodicéen joignait une grande connaissance et un ardent amour de la tradition catholique [1]. En lisant les sermons de Nestorius, saint Cyrille d'Alexandrie aperçut promptement le vice radical de la théorie antiochienne, et pour la réfuter il n'eut qu'à emprunter les arguments et même les formules d'Apollinaire [2], en repoussant le côté négatif de son système, en rendant à la nature humaine du Christ ce que l'évêque de Laodicée lui avait enlevé, à savoir les facultés supérieures de l'intelligence et de la volonté libre. Ainsi corrigé, l'apollinarisme devenait l'expression même de l'orthodoxie. En Jésus-Christ une seule nature-personne, la personne du Verbe, Fils de Dieu, μία φύσις, unie substantiellement à une humanité complète,

il feignit de croire que tous ceux qui reconnaissaient deux natures dans le Christ reconnaissaient aussi deux personnes, les termes « nature » et « personne » étant pour lui synonymes en christologie. C'est ce qui explique, dit Voisin, p. 86, « comment les théologiens d'Antioche ont pu échapper si longtemps à l'anathème de l'Eglise. On savait que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste défendaient le diophysisme contre l'hérésiarque, et les imputations dont celui-ci les chargeait pouvaient paraître injustifiées, comme elles l'étaient à l'égard des Cappadociens et des Pontifes de Rome. De même qu'Athanase ne remarqua point l'erreur du Laodicéen, parce que ce dernier combattait avec lui les tendances ébionites qui se manifestaient alors, ainsi les défauts de la christologie antiochienne demeurèrent cachés à l'Eglise pendant ces années, où il importait surtout de proclamer l'intégrité des deux éléments du Christ contre le monophysisme de la secte apollinariste. C'est seulement lorsque ce danger aura disparu, ou du moins tendra à disparaître, qu'on aura l'occasion de constater le vice essentiel du système antiochien, condamné à Ephèse dans la personne de Nestorius. »

1. Harnack, malgré sa sympathie pour les Antiochiens, qu'il appelle des rationalistes surnaturels, reconnaît que la foi de Cyrille était la foi traditionnelle. *Dogmengeschichte*, t. II, IV[e] édit., Tubingue, 1909, p. 349.

2. La fameuse formule employée souvent par saint Cyrille : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη est d'origine apollinariste. L'évêque d'Alexandrie la croyait de saint Athanase. La manière dont il l'a expliquée est parfaitement orthodoxe. Voir plus loin, p. 186 sq.

mais une humanité qui n'est point une personne, une φύσις-ὑπόστασις. Du coup, le fameux principe inconciliable avec le dogme catholique, qui avait égaré les Antiochiens aussi bien que le Laodicéen : « Toute nature complète est une personne », se trouvait rejeté. Dans l'Homme-Dieu — et c'est là proprement où gît le mystère — il y a une nature humaine complète qui n'est point une personne humaine, un sujet individuel distinct, mais qui est sous la domination plénière d'une personnalité supérieure, la personne du Verbe, en laquelle elle trouve son appui substantiel.



Les historiens du dogme reconnaissent unanimement que certains docteurs de l'école d'Antioche ont enseigné en christologie un véritable dualisme hypostatique dissimulé sous une personnalité unique et purement dénominative [1]. Mais Nestorius a-t-il réellement partagé cette erreur ? Est-il bien sûr qu'il a soutenu la doctrine que lui ont prêtée saint Cyrille et le concile d'Ephèse ? Malgré des textes authentiques de l'hérésiarque qui paraissent apodictiques en la matière, malgré les témoignages répétés de l'histoire ecclésiastique, il s'est trouvé au cours des siècles et jusqu'à nos jours quelques esprits — assez rares, il est vrai — pour soutenir le paradoxe de l'orthodoxie du condamné d'Ephèse. Certains sont même allés plus loin : non contents de réhabiliter Nestorius, ils ont prétendu que ses adversaires étaient hérétiques ; tel ce calviniste anonyme qui publia en 1645 un ouvrage dont le titre indique assez le contenu : *Disputatio de supposito, in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tanquam orthodoxo et de Cyrillo Alexandrino aliisque episcopis in synodum coactis tanquam haereticis demonstrantur*, in-8°, Francfort [2] », et qui

1. Voir par exemple l'exposé de Harnack, *op. et loc. cit.*, p. 341-349.

2. Au moment où Petau publiait son *De Incarnatione*, en 1650, le nom de l'auteur de ce pamphlet n'était pas encore connu. On l'a découvert depuis ; c'était J. Bruguier. Il est à remarquer que les Protestants ont toujours manifesté beaucoup de bienveillance pour le condamné d'Ephèse. Déjà Luther, dans son ouvrage : « *Sur les Eglises et les conciles* », cherchait à le réhabiliter. Cf. Harnack, *Dogmengesch. loc. cit.*, p. 356, note 1, et Loofs, art. Nestorius, dans *Realen-*

fournit au P. Petau l'occasion d'écrire sa magistrale défense de saint Cyrille[1].

Dans ces dernières années, la question de l'orthodoxie de Nestorius est venue de nouveau en discussion, à l'occasion de la publication par le Dr F. Loofs des fragments de Nestorius[2] et de la découverte d'un long ouvrage de l'hérésiarque : « *Le Livre d'Héraclide de Damas* » conservé dans une traduction syriaque[3]. Les jugements que provoqua l'apparition des *Nestoriana* de Loofs furent assez divergents. Une lecture rapide et distraite de ces fragments suggéra à certains que Nestorius n'était pas si hérétique qu'on le disait jusqu'ici, qu'il y avait même moyen de donner à ses expressions un sens irréprochable, et qu'en tout cas il était bien difficile de savoir au juste en quoi consistait l'hérésie de celui qui se montrait assez tolérant pour le θεοτόκος, qui reconnaissait un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur et affirmait la divinité du Fils de Marie. Cette manière de voir était d'ailleurs celle-là même que l'éditeur des *Nestoriana* avait exprimée à la fin de ses savants prolégomènes : « A mon avis, disait Loofs, les prétentions de Nestorius à l'orthodoxie étaient plus justifiées que celles de son adversaire Cyrille, qui ne le valait pas personnellement[4]. » D'autres persistèrent à croire Nestorius hérétique, mais la manière dont ils parlaient prouvait que leur conviction avait reçu une secousse. A d'autres enfin les *Nestoriana* ne révélèrent rien de nouveau et ne fournirent qu'une confirmation de l'hétérodoxie de la doctrine nestorienne[5].

cyclopädie für protest. Theologie, 3e édit., t. XIII, p. 736. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, nombreux furent les apologistes de l'hérésiarque parmi les Protestants d'Allemagne. Nommons en particulier Walch, dans son *Esquisse d'une histoire complète des hérésies*, Leipzig, 1766. La même tendance se remarque au XIXe siècle et jusqu'à nos jours. On pourrait trouver à cette attitude des raisons d'ordre doctrinal et des raisons d'ordre psychologique. Des partisans du libre examen, des adversaires du culte de Marie ne peuvent qu'éprouver de la sympathie pour le « rationaliste surnaturel » qui batailla contre le *théotocos*.

1. Cette défense comprend tout le livre IV du *De Incarnatione*.

2. *Nestoriana. Die Fragmente der Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*. Halle, 1905.

3. Voir plus loin, p. 71 sq.

4. Loofs, *Nestoriana*, p. 160.

5. Citons parmi ceux-là M. l'Abbé Jules Martin, qui écrit dans son récent

En 1908, un professeur anglican de Cambridge, M. Bethune-Baker, a publié un véritable plaidoyer *pro Nestorio* en utilisant les données fournies par le *Livre d'Héraclide* dont il a eu une copie entre les mains [1]. L'ouvrage est dédié à Nestorius et à l'Église nestorienne [2]. Il est divisé en treize chapitres dont voici les titres : I. Introduction ; II. Les sources qui nous font connaître Nestorius et sa doctrine ; III. Les doctrines attribuées à Nestorius et les termes dont il s'est servi ; IV. Le titre « Théotocos » ; V. Un propos fameux de Nestorius ; VI. « Deux personnes » n'est pas la doctrine de Nestorius ; VII. Le souverain sacerdoce du Christ ; VIII. La valeur morale de la doctrine de la personne du Christ ; IX. La doctrine eucharistique de Nestorius ; X. Description par Nestorius de sa propre position en elle-même et par rapport à celle de Cyrille ; XI. La phrase « union hypostatique » ; XII. La doctrine de Nestorius par rapport à la doctrine de Flavien et de Léon ; XIII. Conclusion. Comme l'indique suffisamment le titre du chapitre VI, M. Bethune Baker soutient que Nestorius n'a pas été nestorien. Il n'a pas dédoublé le Christ en deux sujets, deux personnes, et n'a reconnu que l'unique personne de Dieu le Verbe réunissant en elle-même deux substances, deux natures distinctes : la divinité et l'humanité [3].

Habilement et savamment défendue, cette thèse a fait sensation dans le public. Elle a même scandalisé certains

opuscule sur *Petau*, Paris, 1910, p. 36 : « Les nouveaux fragments n'ajoutent rien à ce que déjà l'on savait. Il est facile, par la lecture du sixième livre de Petau (*De Incarnatione*), de se convaincre que Cyrille avait écouté toutes les explications de Nestorius, qu'il les avait bien jugées, qu'il en avait bien montré a perpétuelle équivoque, et que le concile d'Ephèse avait porté contre Nestorius, en pleine connaissance de cause, une trop juste sentence. »

1. *Nestorius and his Taching a fresh examination of the evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius.* Cambridge, 1908.

2. Voici le texte de cette pompeuse dédicace : Nestorio, illi veritatis divinae indagatori sive victori seu parum felici, viro propositi prae caeteris tenaci, monacho, episcopo exuli, necnon Ecclesiae nestorianae, rerum sacrarum olim fautrici insigni, Seras in ultimos nominis Christi praeconi, antiqua pro fide quam diu infanda perpessae non sine Deo superstiti, omnium christianorum precibus, opibus restituendae, studia haec qualiacumque utinam sanae doctrinae et ipsa adfutura, notis ignotus dedico.

3. Bethune-Baker, *op. cit.*, p. 87. Bethune-Baker ne trouve pas non plus trace de nestorianisme dans l'Eglise nestorienne actuelle, p. 200.

croyants, qui se sont demandé avec anxiété comment on pourrait sauvegarder l'autorité infaillible du pape et du concile œcuménique qui ont condamné Nestorius comme hérétique, au cas où M. Bethune-Baker aurait raison. Mais plusieurs n'ont pas eu les scrupules de ces timides. Laissant aux théologiens de profession le soin de débrouiller la question dogmatique que pourrait soulever l'orthodoxie de Nestorius[1], ils ont fait bon accueil aux conclusions du savant anglais. D'autres cependant ne se sont pas laissé convaincre. Ils ont remarqué que M. Bethune-Baker plaidait un peu trop chaudement la cause de son héros et ont soupçonné que sa sympathie avait bien pu lui cacher ou lui faire torturer certains passages intéressants du *Livre d'Héraclide* dont les secrets n'étaient encore ouverts qu'à lui. Car l'ouvrage du professeur anglican est fait surtout avec de longs extraits du *Livre d'Héraclide*. Les fragments recueillis par Loofs n'y tiennent qu'une place secondaire et sont expliqués en fonction des affirmations dernières de l'hérésiarque ; ce qui — soit dit en passant — n'est pas très scientifique, car le Nestorius de la grande Oasis a pu n'être pas tout à fait identique au Nestorius de Constantinople et d'Ephèse[2].

1. Il serait facile de défendre l'autorité du pape et du concile dans l'hypothèse de l'orthodoxie subjective de Nestorius. L'Eglise enseignante en effet, lorsqu'elle porte une condamnation doctrinale, vise directement les formules, non les convictions subjectives de celui qui les a écrites, et juge de celles-ci par celles-là. Or le pape Célestin et le concile d'Ephèse, qui n'ont pas connu le *Livre d'Héraclide*, écrit vingt-ans après le concile, ont basé leurs sentences sur des lettres et des homélies de Nestorius dont nous possédons des extraits. Ces extraits pris dans leur ensemble et non à l'état isolé éveillent naturellement, *sensu obvio* — et à cela nous ne croyons pas qu'on puisse sérieusement contredire — l'idée hétérodoxe de deux sujets, de deux personnes dans le Christ. Voilà qui suffit pour que l'Eglise enseignante ait eu le droit, et même le devoir, de proscrire ces formules et de condamner comme hérétique quiconque refuserait obstinément de les repousser. Voir plus loin, p. 155, note 1, ce que nous disons à propos des monophysites sévériens. Voir aussi, p. 52, la sentence des Pères d'Ephèse qui condamnent Nestorius « *d'après ses écrits* ». Quiconque, d'ailleurs, refuse d'obéir à l'Eglise, quand la doctrine est en jeu, peut être légitimement soupçonné de nier l'infaillibilité de l'Eglise et mérite d'être condamné comme hérétique, s'il s'obstine.

2. En fait, Nestorius n'a pas varié dans sa doctrine christologique ; il a seulement atténué, à la fin de sa vie, certaines expressions aiguës des débuts de la controverse. Je fais ici surtout allusion aux propos qu'il tint à Ephèse. Voir plus loin, p. 125 sq.

Parmi les contradicteurs avisés de Bethune-Baker nous avons remarqué M. l'abbé J. Labourt. Du long compte-rendu qu'il a fait de l'ouvrage du savant anglais nous détachons ces justes remarques :

« Si séduisante et si brillamment soutenue que soit la thèse de M. Bethune-Baker, je ne saurais m'y rallier entièrement. Pour me placer sur le terrain qu'il a lui-même choisi, je ne lui opposerai pas l'autorité des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. Sa théorie de l'équation des définitions conciliaires avec le *communis sensus fidelium* n'est pas la nôtre ; mais ce n'est pas à l'aide d'arguments purement historiques que nous pourrions la critiquer. J'invoquerai contre la thèse de l'absolue orthodoxie de Nestorius des raisons de fait et des raisons de doctrine. Si Nestorius est parfaitement innocent des erreurs qu'on lui impute, il reste à expliquer pourquoi il a été abandonné de presque tous ses partisans, Jean d'Antioche en tête. Quand la majorité des évêques d'Orient a eu suffisamment protesté contre les procédés irréguliers de Cyrille et de Memnon d'Ephèse, elle n'a pas, dans le compromis, exigé qu'on réhabilitât Nestorius. Et qu'on ne parle pas ici de faiblesse. Car ces mêmes évêques n'ont jamais abandonné Ibas, pourtant bien suspect de « nestorianisme », et dont on rapportait des paroles assez équivoques. Théodoret lui-même a fini par anathématiser Nestorius à Chalcédoine. La seule explication plausible qu'on puisse donner de son attitude est que, si ennemi de la personne de Cyrille et de ses théories qu'il soit resté jusqu'au bout[1], il ne croyait pas défendables toutes les positions de Nestorius. Nul hérésiarque peut-être n'a été aussi franchement, aussi absolument désavoué par ses partisans ; c'est donc que ses opinions n'étaient pas aussi anodines que se le persuade M. Bethune-Baker. A quoi celui-ci objecte que, plus impartiaux que les contemporains, nous sommes mieux outillés qu'eux pour juger de l'orthodoxie réelle d'un homme très discuté soit en raison de sa personnalité, soit surtout en raison

1. Ceci n'est pas tout à fait exact. Théodoret a reconnu l'orthodoxie de saint Cyrille. Cf. sa lettre à Nestorius dans le *Synodicon*, Mansi, t. V, p. 898-899. Voir aussi, *ibid.*, col. 846-847.

de l'ombrage que portait à plusieurs l'éminente situation qu'il occupait.

» Est-il si assuré que nous soyons parfaitement impartiaux ? Avec beaucoup de sens, M. Bethune-Baker répète à plusieurs reprises que la question de Nestorius n'est pas, comme le pensent volontiers les esprits superficiels, une question purement archéologique. Nous avons tous nos préférences, et il faut être bien sûr de soi pour affirmer qu'elles n'influencent pas nos jugements. M. Bethune-Baker est-il certain que le généreux souci de réhabiliter une mémoire discréditée ne l'a pas conduit à produire en faveur de son client quelques arguments plus subtils que solides ? Son plaidoyer prouve presque trop, et l'épigraphe de son livre est plus enthousiaste que sereine. Supposé même que nous soyons réellement plus impartiaux que les théologiens du v[e] siècle, nous serions à coup sûr moins bien informés [1]. »

A la suite de Bethune-Baker, le D[r] Fendt a entrepris de soutenir l'orthodoxie de Nestorius [2]. Il a accordé pleine confiance au professeur de Cambridge et n'a connu que par lui le *Livre d'Héraclide*. Aussi peut-on lui adresser les mêmes reproches qu'à son modèle, qu'il n'a pas d'ailleurs suivi servilement. Son étude renferme des aperçus intéressants, malheureusement trop succints, sur les deux écoles rivales d'Alexandrie et d'Antioche et sur la doctrine des principaux docteurs qui combattirent Nestorius ou se montrèrent ses amis plus ou moins fidèles et plus ou moins convaincus. Ses conclusions sont plus nuancées que celles de Bethune-Baker. Tout en reconnaissant que Nestorius était personnellement orthodoxe, il avoue que « sa théologie traînait après elle des éléments qui, le cas échéant, pouvaient étouffer la totalité des principes orthodoxes et que ses formules, en se répandant, pouvaient devenir mortelles pour tout le christia-

1. *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, n° 1, janvier 1911, p. 69-70.

2. *Die Christologie des Nestorius, Inauguraldissertation bei der Kath. — theol. Fakultät der Kaiser Wilhems — Universität zu Strassburg, eingereicht im Juni 1909. Kempten, 1910.*

nisme[1]. » C'est pourquoi M. Fendt n'hésite pas à saluer en saint Cyrille le sauveur de l'orthodoxie[2].

Dans la quatrième édition de son *Histoire des dogmes*, parue après l'ouvrage de M. Bethune-Baker, M. Harnack déclare n'avoir pas voulu porter de jugement sur le *Livre d'Héraclide* avant sa publication[3]. Sa sympathie pour Nestorius, à laquelle fait pendant une hostilité marquée contre saint Cyrille et le pape Célestin, n'en perce pas moins dans la manière dont il apprécie sa doctrine :

« Sa christologie, dit-il, est certainement apparentée à celle de Théodore — χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν — ; mais sa place est à droite, non à gauche de Théodore. On remarque l'influence de Chrysostome, et par suite une insistance plus forte sur l'unité que recouvrent les concepts historiques de « Christ », « de Fils », « de Seigneur », de « Monogène[4]. » Il y a même lieu de se demander si Nestorius ne s'est pas tenu tout près de la formule de Chalcédoine et s'il était réellement nestorien. Du développement humain du Christ il a à peine parlé et il a accentué l'unité plus fortement que n'importe quel nestorien[5], bien qu'il l'ait fait dans les formes de la συνάφεια et de la προσκύνησις. Mais il s'agissait avant tout pour lui de balayer « la corruption d'Arius et d'Apollinaire et cette entreprise lui fut fatale[6]. »

En 1910, enfin, le texte syriaque du *Livre d'Héraclide* a été édité par M. P. Bedjan. Presque en même temps, M. l'abbé Nau en a publié une traduction française[7]. Dans son introduction au texte syriaque, M. Bedjan s'est nettement prononcé contre l'orthodoxie de Nestorius. Il a caractérisé l'unique

1. P. 110.
2. P. 109.
3. *Dogmengeschichte*, t. II, p. 355, note 5.
4. Il est curieux de constater que M. Harnack et avec lui tous les apologistes de Nestorius ne font aucun cas des témoignages formels de l'antiquité sur l'identité de doctrine entre Nestorius et Théodore. Il ne faut mettre Nestorius ni à droite, ni à gauche, mais à la place même de Théodore, dont il n'est que le porte-voix. On aurait pu en croire saint Cyrille et le cinquième concile œcuménique.
5. Harnack ne pourra plus parler ainsi, après la publication du *Livre d'Héraclide*. Voir plus loin, p. 105 sq.
6. *Op. cit.*, p. 355-356.
7. Voir plus loin les titres de ces éditions, p. 75, notes 4 et 5.

personne ou *prosôpon d'union* dont parle l'hérésiarque en disant « *que c'était une personnalité civile dans laquelle la personne divine représente l'humaine et vice-versa* [1]. » Nestorius nie clairement l'union hypostatique, et admet l'existence dans le Christ de deux personnes, dont l'union ne peut être que morale. M. Nau a aussi déclaré dans l'introduction à la traduction française que Nestorius n'était pas complètement en règle avec la foi, mais cette affirmation paraissait plutôt être un emprunt fait à M. Bedjan que l'expression d'une véritable conviction. Aussi n'a-t-on pas été trop surpris de voir Nestorius assez ouvertement réhabilité dans un essai, de caractère plutôt historique, sur *Saint Cyrille et Nestorius* que M. Nau a fait paraître dans la *Revue de l'Orient chrétien* [2].



Voilà donc que le cas du vieil hérétique du ve siècle est redevenu une question actuelle, qui divise presque aussi chaudement les esprits qu'à l'époque du concile d'Ephèse. Le phénomène est vraiment curieux, et peut-être n'est-il pas tout à l'honneur de la science historique et théologique de notre temps. Quoi qu'il en soit, nous venons, après tant d'autres, mêler notre voix aux débats. Ce n'est pas sans une certaine appréhension. Tous les anciens sont unanimes à nous présenter Nestorius comme un esprit retors, une sorte de Protée, qui prend mille formes diverses et vous échappe au moment où vous croyez le tenir. Le pape saint Célestin recourt à des termes de chasse pour exprimer toute la peine qu'il a eue à le saisir [3]. Après avoir poursuivi ce renard dans les fourrés du *Livre d'Héraclide*, nous comprenons facilement le labeur du pape. Le renard nous aurait-il échappé ? Nous osons croire que non, car le Nestorius que nous avons trouvé

1. P. XVII de l'Introduction. La comparaison de M. Bedjan ne rend pas tout à fait la pensée de Nestorius ; elle atténue trop l'intimité de l'union des deux natures dont parle souvent l'hérésiarque, intimité d'ailleurs insuffisante.

2. *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV (1910), p. 365 sq ; t. XVI (1911), p. 1-54. Mgr Duchesne réhabilite aussi Nestorius dans son troisième volume de *l'Histoire ancienne de l'Eglise*, tandis que le portrait de saint Cyrille est poussé au noir.

3. Voir plus loin, p. 39.

est celui des anciens, celui de Célestin et de Cyrille, celui d'Ephèse, de Chalcédoine et du cinquième concile.

Le point de départ de toute étude sur la christologie nestorienne doit être la détermination exacte du sens des termes « φύσις, » « ὑπόστασις, » « πρόσωπον », employés par l'hérésiarque. Le mot φύσις surtout est important. Si on lui donne la signification que la théologie actuelle attache au mot « nature », on ne peut que conclure à l'orthodoxie de Nestorius ; mais si, sous la plume de ce dernier, ce terme désigne une *nature-personne*, un sujet individuel, on est obligé de reconnaître que l'accord du condamné d'Éphèse avec saint Léon et le concile de Chalcédoine n'existe pas et que l'unique personne ou *prosôpon* dont il est si souvent question dans le *Livre d'Héraclide* n'est qu'une fiction, un mot commode destiné à couvrir une pensée hétérodoxe. C'est ce que n'ont pas vu tous ceux qui ont tenté de réhabiliter Nestorius. Entre lui et saint Cyrille, la question n'était pas, comme on l'a dit : « une nature » ou « deux natures », mais bien : « une seule nature-personne, un seul sujet » ou « deux natures-personnes, deux sujets ». Il suffit de jeter un regard rapide sur les écrits antinestoriens de saint Cyrille pour s'apercevoir que son souci constant est de montrer l'unité de personne, de sujet individuel dans le Christ, unité que Nestorius rejetait en réalité, tout en semblant la maintenir par des formules équivoques.

L'équivoque en effet se rencontre à chaque page des écrits de l'hérésiarque. C'est pourquoi on ne peut porter un jugement sur son système en prenant çà et là quelques fragments isolés qui paraissent donner le son de l'orthodoxie. Il faut avec une vigilante attention lire l'ensemble de ses œuvres. On n'a pas de peine alors à découvrir la clef de tout le système. Les apologistes de Nestorius ne paraissent pas s'être livrés à ce labeur.

Le travail que nous présentons au lecteur n'est pas seulement une étude sur la christologie de Nestorius. Nous avons cru bien faire de recueillir dans ses œuvres toutes les données théologiques de quelque intérêt. Dans le champs des hérétiques il n'y a pas que de l'ivraie ; on y trouve aussi du bon

grain. Nestorius s'est révélé à nous comme l'écho de la tradition catholique sur plusieurs points de doctrine, et il est bon d'entendre la vérité, d'où qu'elle vienne. C'est donc une monographie aussi complète que possible sur la théologie de Nestorius que nous avons voulu écrire.

Mais la monographie théologique exigeait une monographie historique et une monographie littéraire. On les trouvera dans les deux premiers chapitres. L'aperçu historique surtout nous a paru indispensable tant à cause de son intérêt doctrinal que parce que nous avons remarqué qu'il était négligé ou faussé dans les études récentes sur Nestorius. On s'est vraiment trop habitué, même parmi les catholiques, à dénigrer saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Ephèse, alors qu'on montre pour Jean d'Antioche et les siens une bienveillance qu'à notre avis ils ne méritent guère. Nous avons essayé, en nous basant sur des documents incontestés, d'établir les responsabilités dans l'ouverture précipitée du concile d'Ephèse, que Loofs et Harnack traitent de concialiabule, alors que le titre de concile est réservé à l'assemblée des Orientaux[1]. Surtout nous nous sommes attaché à mettre en relief le rôle prépondérant du pape Célestin dans toute la controverse. Avant d'être discuté à Ephèse, le cas de Nestorius avait été mûrement examiné et irrévocablement réglé à Rome. On l'oublie trop. Le concile œcuménique, n'a été, en définitive, que l'exécuteur des volontés papales. Son programme était tracé d'avance et il ne pouvait s'en écarter sous peine de provoquer un schisme. Tout ce qu'il a tenté en dehors de son mandat a été caduc.

Cette autorité souveraine du Pontife romain irrite le protestant rationaliste qu'est M. Harnack, et il n'a pas d'expressions assez acerbes pour flétrir la conduite du pape Célestin à l'égard de Nestorius :

« Célestin, dit-il, avait assez de motifs de se déclarer pour Cyrille. *La politique dogmatique*[2] traditionnelle de la chaire

1. Voir l'article *Nestorius* dans la *Realencyclopädie für protest. Theol.*, *loc. cit.* et les appréciations de Harnack sur le concile d'Ephèse dans *Dogmengeschichte, t. cit.*, p. 362 sq.

2. Nous ne voyons pas bien ce qu'est la politique dogmatique.

romaine, depuis le temps d'Athanase et de Jules, voire même depuis l'époque de Démétrius et de Fabien, avait toujours adopté le parti du patriarche alexandrin, comme aussi ce dernier avait cherché son allié naturel dans la Vieille Rome pour combattre les patriarches ambitieux de la Nouvelle Rome [1]. Par ailleurs, Nestorius n'avait pas voulu excommunier sans examen les Pélagiens condamnés par le Pape et réfugiés à Constantinople. Enfin, il n'avait pas, dans sa lettre, affiché une soumission que le Siège Apostolique réclamait déjà depuis longtemps. Mais ce qui est significatif en la circonstance, c'est que Célestin, en prenant parti pour Cyrille, a renié absolument son point de vue occidental et a condamné de la manière la plus frivole Nestorius sans avoir mûrement examiné sa doctrine [2]. Qu'il en ait été ainsi, c'est ce qu'il est facile de prouver. Nestorius a, dans sa lettre au Pape, présenté cette formule : « *Utraque natura quae per conjunctionem summam et inconfusam in una persona Unigeniti adoratur* ». *Mais cela était en substance la formule occidentale. Célestin lui-même n'en connaissait pas d'autre* [3]. » Mais il ne s'est pas soucié des formules, il a remisé sa propre christologie dans un coin et a donné raison à Cyrille, en faisant tout dépendre d'un seul point : « θεοτόκος », pour produire au moins un prétexte de son étrange conduite. Nestorius cependant était disposé à des concessions sur ce sujet.

» Le Pape était décidé à déposer Nestorius. Un synode romain (430) demanda de lui une rétractation dans un très court délai, sous peine d'excommunication. Comme par dérision ce fut Cyrille qui fut chargé par le Pape de l'exécution de la sentence [4]. »

Celui qui déforme si étrangement l'histoire est le même

1. Exemple : le pape Innocent excommuniant Théophile et prenant la défense de Chrysostome persécuté !

2. Reproche absolument injuste. Voir plus loin, p. 37 sq.

3. Comme s'il n'y avait eu que cela dans la lettre de Nestorius, et comme si les deux natnres des Occidentaux avaient correspondu aux deux natures nestoriennes ! Harnack le sait bien ; dans une longue note, il déclare que les deux natures des Antiochiens ne correspondaient pas aux deux natures des Occidentaux, mais il paraît que Célestin n'avait pas le don « de voir derrière les formules ».

4. *Dogmengeschichte*, *loc. cit.*, p. 357-361.

qui accuse Hefele d'avoir écrit avec partialité l'histoire du concile d'Ephèse, de ce *conciliabule* qui aurait dû disparaître devant le *grand concile* de Jean d'Antioche, composé de quarante-trois membres de toute nuance doctrinale ! Vraiment, certaines gens ont de l'objectivité historique une étrange notion !

Parler de Nestorius sans dire un mot de la doctrine de ses adversaires et de ses amis de la première heure, était chose impossible. En cette matière, nous devions évidemment nous borner au strict nécessaire, sous peine d'allonger indéfiniment notre étude. Nous pensons avoir dit dans les chapitres IV et V et dans les notes mises en appendice tout ce que la controverse nestorienne présente d'essentiel pour l'histoire du dogme.

D'aucuns trouveront peut-être que nous avons abusé des citations. Mais n'était-il pas nécessaire de faire parler le plus possible Nestorius en personne, pour que le lecteur puisse juger par lui-même de la valeur de nos interprétations ?

En terminant cette introduction, nous avons à cœur de rendre hommage au patient labeur des deux savants qui nous ont mis entre les mains les indispensables instruments de notre travail : sans les *Nestoriana* du Dr Loofs et sans la traduction française du *Livre d'Héraclide* par M. l'abbé Nau, nous n'aurions pu songer à l'entreprendre. Que ces savants reçoivent ici le juste tribut de notre gratitude. Les doctes professeurs de l'Institut catholique de Paris, directeurs de la « Bibliothèque de théologique historique », ont droit aussi à un merci tout particulier de notre part. MM. A. d'Alès, J. Bainvel et P. Rousselot ont pris la peine de lire attentivement cette étude, et c'est à leurs bienveillantes et judicieuses remarques qu'elle devra d'être un peu moins imparfaite.

CHAPITRE PREMIER

LA VIE DE NESTORIUS

La vie de Nestorius nous est connue d'abord par ses propres écrits, c'est-à-dire par quelques-unes de ses lettres et par le *Livre d'Héraclide,* puis par les Actes du Concile d'Ephèse, auxquels il faut joindre le recueil connu sous le nom de *Synodicon Cassinense*, par les *Histoires* de Socrate et d'Evagre, et par un chapitre des *Fables hérétiques* de Théodoret[1]. A ces sources principales il faut joindre certains récits entremêlés de légendes dus à la plume d'auteurs nestoriens ou jacobites, dont la véracité est souvent sujette à caution[2].

1. Le *Synodicon,* auquel Baluze donna le titre bizarre de *Synodicon adversus Tragoediam Irenaei,* fut d'abord publié par Christian Wolf, à Louvain, en 1682, sous le titre : *Ad Ephesinum concilium variorum Patrum epistolae, ex ms. Cassinensis bibliothecae codice desumptae, item ex Vaticanae biblioth. ms.* Mansi l'a reproduit dans sa *Collection des conciles,* t. V, col. 733-1022. On le trouve aussi dans Migne. P. G., t. LXXXIV. Socrate, lib. VII, cap. XXIX-XXXIV, P. G., t. LXVII, col. 801-817. Evagre, lib. I, cap. II-VII. P. G., t. LXXXVI[2], col. 2423-2444. Théodoret, *Haeretic. fabul. compendium,* lib. IV, cap. XII. P. G., t. LXXXIII, col. 431-436. Liberatus, *Breviarium causae nestorianorum et eutychian.,* P. L. t. LXVIII, col. 974 sq., ne fait guère que copier Socrate.

2. Ce sont : 1° *La lettre écrite de Constantinople à Cosme d'Antioche, sur la déposition et les miracles de Nestorius.* Cette lettre, composée en grec, probablement après 435, interpolée en grec, après 458, nous est parvenue en version syriaque dans sa dernière rédaction. M. Nau l'a traduite du syriaque en français et l'a jointe à sa traduction du *Livre d'Héraclide,* p. 362-366 ; 2° *La lettre de Philoxène de Mabboug à Abou-Niphir,* publiée par M. Tixeront dans la *Revue de l'Orient chrétien,* t. VIII (1903), p. 624-630. Cette lettre est sûrement apocryphe. Elle fait de Théodore de Mopsueste le condisciple de Nestorius dans les écoles d'Athènes ; 3° *La légende syriaque de Nestorius,* publiée et traduite en français par M. Brière, dans la *Revue de l'Orient chrétien,* t. XV (1910), p. 1-25 ; 4° La notice contenue dans le *Traité contre les Nestoriens* de Denys bar Salibi, qui fut évêque de Germanicie. M. Nau en a publié une analyse très détaillée dans la *Revue de l'Orient chrétien,* t. XIV (1910), p. 298-320 ; 5° *La lettre aux moines de Senoun,* de Philoxène de Mabboug, dont M. Nau, le *Livre d'Héraclide,* p. 370-373, donne de larges extraits ; 6° *Les plérophories de Jean, évêque de Maïouma,* traduction française de M. Nau, Paris, 1899, cap. XXXIII, p. 39-40. Plusieurs auteurs jacobites racontent chacun à leur manière les derniers moments de Nestorius. Dans l'Introduction au *Livre d'Héraclide,* M. Nau a esquissé une notice biographique de l'hérésiarque

§ I. — Avant l'épiscopat.

Nestorius naquit à Germanicie[1] dans le dernier quart du IVe siècle. D'après une légende syriaque rapportée par le jacobite Denys bar Salibi, au XIIe siècle, ses grands-parents, Addaï et ʿAmalcâ (ou Malktoum) étaient perses et habitaient Atac, dans le Beit-Garmaï. Addaï, ayant frappé une femme enceinte au point de la faire avorter, dut quitter son pays et vint habiter Samosate. Après sa mort, ses deux fils, Bar baʿalchemin (le fils du Baal des cieux) et Abiʿašoum, allèrent à Germanicie et prirent des femmes dans un village voisin, nommé Béhédin. C'est l'aîné, Bar baʿalchemin, qui fut le père de Nestorius. Quant à Abiʿašoun, il aurait eu pour fils Théodoret, de sorte que Nestorius et Théodoret auraient été cousins germains. Ce dernier trait montre bien le caractère légendaire du récit de Bar Salibi[2].

La *Lettre à Cosme* nous dit que Nestorius était roux, avec de grands yeux et un beau visage ; on aurait dit un nouveau David[3]. Sa voix était forte, claire et agréable[4]. D'après Denys Bar Salibi, il était plutôt petit de taille[5]. Après avoir fait des études élémentaires à Germanicie, il se rendit à Antioche, où il s'adonna quelque temps à l'étude des belles-

que nous utilisons en la complétant. Il a aussi publié un petit article sur *La naissance de Nestorius*, où il résume les données de la *Lettre de Philoxène à Abou-Niphir* et celles de Denys bar Salibi, *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIV (1909), p. 424-426. Tout récemment il a donné un bon résumé des données fournies par les sources orientales dans une brochure intitulée : *Nestorius d'après les sources orientales*, Paris, 1911.

1. Aujourd'hui Marach.

2. La lettre de Philoxène à Abou-Niphir remplace Théodoret par Théodore. N'y aurait-il pas quelque intention maligne dans la tradition qui fait habiter la ville de Sancosate par les aïeux de Nestorius, comme il y en a une dans celle qui présente Théodoret comme son cousin germain?

3. NAU, le *Livre d'Héraclide*, p. 364.

4. εὔφωνος καὶ εὔλαλος : SOCRATE, *loc. cit.*, col. 804 A ; φωνήν τε ὅτι καλλίστην καὶ μεγίστην ἀσκήσας : THÉODORET, *loc. cit.*, col. 434 A ; « le timbre de sa voix était agréable.... beaucoup ne venaient à l'église que pour entendre le son de sa voix » ; *Lettre à Cosme*, p. 364. Denys bar Salibi fait allusion au bel organe de Nestorius, quand il écrit qu'au village de Béhédin se trouve une fontaine qui donne à ses habitants une voix puissante et claire. *Revue de l'Orient chrétien*, *loc. cit.*, p. 301.

5. *Ibid.*, p. 314.

lettres [1]. Puis il embrassa la vie religieuse dans le monastère d'Euprépios, à deux stades d'Antioche. Sa belle voix dut le désigner à l'attention de l'évêque d'Antioche [2], qui l'ordonna prêtre et le chargea de prêcher au peuple.

Mais avant d'exercer cette fonction, le moine d'Euprépios avait dû s'instruire dans les sciences sacrées. La légende syriaque affirme qu'il suivit les leçons de Théodore de Mopsueste [3]. Ce dire est confirmé par un passage de la lettre que Jean d'Antioche écrivit, à l'automne de l'année 430, à Nestorius, pour lui conseiller de se soumettre à la sentence du pape Célestin et d'accepter le θεοτόκος :

« Je me permettrai, dit Jean, de te rappeler ici fort à propos un bel exemple que tu n'as sûrement pas oublié, car il n'y a pas si longtemps que nous l'avons eu sous les yeux. Tu te souviens certainement qu'un jour il échappa au bienheureux Théodore dans un sermon (ἐν ἐξηγήσει) quelques paroles qui sonnèrent mal aux oreilles de l'assistance ; tu fus alors le premier à lui faire des remontrances. Et lui, dès qu'il se fut aperçu du trouble et de l'agitation qu'il avait causés, ne rougit pas, quelques jours après, de se rétracter publiquement pour le bien de l'Eglise [4]. »

Si ce passage ne prouve pas que Nestorius a suivi un cours régulier d'exégèse sous la direction de Théodore, (et y avait-il des cours à Antioche ?), il établit du moins d'une

1. Théodoret, son ancien ami, le représente quittant sa bourgade et s'abattant sur la grande ville d'Antioche comme une plaie d'Egypte. Il ajoute : « ἐν ταύτῃ λόγων ἐλευθερίων μετρίως μετεσχηκώς », col. 433 A. Philoxène et Bar Salibi le font, contre toute vraisemblance, étudier à Athènes.

2. Probablement Théodote.

3. « Il eut pour maître et précepteur le bienheureux Théodore. » M. Brière *loc. cit.*, p. 17. L'historien Evagre ne parle que d'une entrevue que Nestorius aurait eue avec Théodore, à Mopsueste même, au moment où il se rendait à Constantinople. C'est à cette occasion que l'évêque de Mopsueste aurait exposé sa théorie christologique à Nestorius, et en aurait fait son disciple : ὅτε καὶ Θεοδώρῳ κατὰ τὴν Μοψουεστίαν συντυχὼν ὁ Νεστόριος, τῆς εὐσεβείας παρετράπη, τῶν ἐκείνου διδαγμάτων ἀκροασάμενος, *Hist. eccles.* I, 2, col. 2425 A. Bien qu'Evagre nomme sa source : une lettre d'un certain Théodule, son récit paraît peu acceptable. Théodore était peut-être déjà mort, au moment où Nestorius se mit en marche pour Constantinople. La lettre de Jean d'Antioche nous apprend d'ailleurs que Nestorius avait déjà entendu Théodore à Antioche.

4. *Epistola ad Nestorium.* Mansi, t, IV, col. 1064. Le mot 'εξήγησις désigne un sermon au peuple. Il a ce sens dans les ouvrages de saint Cyrille.

manière certaine qu'il a entendu les prédications de l'évêque de Mopsueste, et qu'il s'est même permis, un jour, de le contredire.

Saint Cyrille nomme Nestorius un disciple de Diodore de Tarse, mais il explique en quel sens il faut entendre le mot « disciple » : « Nestorius a été enténébré par la lecture de ses écrits [1]. »

L'instruction théologique de Nestorius fut-elle poussée bien loin? S'il fallait en croire Socrate, il aurait dédaigné, dans sa présomption et sa fatuité, de lire les ouvrages des anciens, et c'est l'ignorance qui lui aurait fait attaquer le mot « θεοτόκος » :

« Comme il était beau parleur, on se figurait qu'il était savant ; mais en réalité il était sans instruction, et il dédaignait de parcourir les ouvrages des anciens interprètes. Enorgueilli par son talent oratoire, il n'étudiait pas avec soin les anciens, mais il s'estimait supérieur à tous [2]. »

Théodoret nous le montre au contraire menant à Antioche une vie retirée et passant presque tout son temps à lire [3]. Quand on a parcouru ce qui nous reste de ses écrits, on est plutôt de l'avis de Théodoret que de Socrate. Nestorius possédait certainement une connaissance sérieuse des Ecritures, et nous montrerons plus loin qu'il ne s'était que trop bien assimilé la doctrine des maîtres de l'école d'Antioche, Diodore et Théodore. On ne peut donc faire de lui un ignorant et le mettre sur le même rang que l'archimandrite Eutychès. Son tort, ou plutôt son malheur, fut sans doute de ne puiser qu'aux sources antiochiennes. Son érudition patristique paraît en effet avoir été très limitée, et Socrate a raison de dire qu'il a ignoré les anciens, si l'on entend par ces anciens les Pères étrangers à l'école d'Antioche.

Le Père Garnier trouvait que Nestorius était un dialecticien

1. τούτου γέγονε μαθητὴς Νεστόριος · καὶ ἐκ τῶν ἐκείνου βιβλίων ἐσκοτισμένος *Epistol. I ad Succensum.* P. G., t. LXXVII, col. 229 B. Dans le *Livre d'Héraclide*, p. 291, Nestorius salue en Diodore et Théodore les Pères de tous, de Cyrille comme des Antiochiens.

2. Φυσικῶς γὰρ εὔλαλος ὤν, πεπαιδεῦσθαι μὲν ἐνομίζετο · τῇ δὲ ἀληθείᾳ ἀνάγωγος ἦν. *Hist. eccles.* lib. VII, cap, XXXII, col. 809 C.

3. οἴκοι τὰ πόλλὰ βιβλίοις προσανέχων, καὶ καθ'ἡσυχίαν ἑαυτῷ συγγίνομενος, col. 433 B.

incomparable[1]. Nous sommes pleinement de son avis, surtout après avoir lu le *Livre d'Héraclide*, que le savant jésuite ne connaissait pas. Malgré les longueurs et les redites qui rendent ce fruit de la vieillesse si peu savoureux, on est obligé de reconnaître que l'auteur est un habile raisonneur, qui excelle à pousser une idée jusqu'à ses dernières conséquences. Ses sorties contre l'union hypostatique sont des chefs-d'œuvre de tactique sophistique. Mais en même temps, elles révèlent chez lui un grave défaut : il se montre incapable de saisir les nuances de la pensée ; il confond, par exemple, les termes concrets avec les termes abstraits, le masculin avec le neutre. De là des méprises et des illusions, dont nous aurons à parler plus loin.

Théodoret trace de Nestorius prédicateur à Antioche un portrait peu flatteur et qui est sans doute exagéré. A l'en croire, c'était un beau parleur, avide d'applaudissements et de renommée, et fort peu soucieux du bien spirituel des fidèles, une sorte de Tartufe qui cherchait à se faire une réputation d'austérité en portant un habit de couleur sombre, en promenant gravement une mine triste et pâle, en évitant de se mêler à la société. « Il arrivait par ces simagrées à capter la faveur populaire. Il parvint ainsi à un âge avancé, plus préoccupé de paraître chrétien que de l'être, préférant sa propre gloire à celle du Christ[2]. »

Venant de la plume d'un ancien ami, ce jugement paraît bien sévère[3]. Il faut, je crois, en prendre et en laisser. Quand on aura dit que le moine prédicateur était vaniteux — et comment ne pas l'être un brin, quand on possède un bel organe ? — qu'il était présomptueux et d'humeur quelque peu janséniste, on aura sans doute indiqué les traits dominants de son caractère. Ce ne sont du reste pas les seuls, comme la suite des événements va nous le montrer.

1. Nihil fuit hoc haeretico διαλεκτικώτερον. *Dissertatio* I *de haeresi et libris Nestorii*, cap. II, 3. P. L., t. XLVIII, col. 1099.

2. Τοιούτοις σχήμασί τε καὶ πλάσμασι τοὺς πολλοὺς δελεάζων, μέχρι πόρρω προῆλθε τῆς ἡλικίας, τὸ δοκεῖν χριστιανὸς εἶναι πρὸ τοῦ εἶναι διώκων ,καὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ δόξης τὴν ἑαυτοῦ προτιμῶν, col. 433.

3. Cette sévérité a fait penser à quelques critiques que le chapitre des *Fables hérétiques* consacré à Nestorius était apocryphe. C'est une pure supposition. Cf. Loofs, p. 60-61.

§ II. — Nestorius à Constantinople.

L'évêque de Constantinople, Sisinnius, était mort à la fin de l'année 427. Sa succession était fort convoitée par le clergé de la capitale, qui paraît avoir désiré de tout temps cette bonne chose qu'est l'épiscopat. Le nombre des candidats fut si nombreux, les intrigues si compliquées que Théodose II ne vit d'autre moyen de pourvoir le siège vacant que de chercher un sujet en dehors du clergé constantinopolitain. Nestorius raconte lui-même dans le *Livre d'Héraclide* comment l'empereur fut amené à faire choix de sa personne. Voici une partie du discours qu'il lui fait tenir à l'archimandrite Dalmace, venu avec ses moines pour intercéder en faveur du concile d'Ephèse:

« J'attendais que vous choisissiez paisiblement, de crainte que la hâte ne vous égarât au sujet de l'élu. Mais vous avez choisi, direz-vous, et je n'ai pas accepté votre choix ! Veux-tu que je te dise quelque chose sur vous autres? Dirai-je l'empressement, les courses, les présents, les promesses, les serments de ceux qui voulaient trafiquer de l'épiscopat ? Parmi ceux-là, lequel vouliez-vous qui fût évêque ? Mais je passe là-dessus ; quel choix ratifier : le tien, ou celui-ci, ou celui-là ? Car les candidats étaient nombreux et non choisis parmi les meilleurs. Chacun portait aux nues son candidat et dénigrait celui des autres. Vous n'avez jamais pu vous entendre sur un seul nom. L'élu du peuple ne vous agréait point. J'ai lu devant vous le verdict du peuple sur chacun de ceux qui avaient été choisis. Que devais-je donc faire que je n'aie pas fait ? Vous, moines, vous n'étiez pas d'accord avec le clergé ; le clergé, d'ailleurs, n'était pas unanime ; les évêques étaient divisés ; le peuple l'était aussi... Même alors, je ne me suis pas arrogé le pouvoir de faire moi-même le choix, mais je vous l'ai laissé.

» Comme vous n'arriviez à rien, vous êtes tous venus et vous m'avez laissé libre de choisir celui que je voudrais. Après m'être laissé vaincre avec peine par vos instances, j'ai pensé qu'il ne convenait pas de choisir quelqu'un d'ici,

de crainte qu'il ne soulevât contre lui des inimitiés et des haines ; car vous vous haïssiez tous les uns les autres, comme si vous aviez tous été intéressés à cette affaire. Je me mis à chercher un homme étranger, inconnu de ceux d'ici et qui ne les connaissait pas, un homme illustre par sa parole et par ses œuvres. On me fit savoir qu'il y en avait un de ce genre à Antioche : c'était Nestorius. Je l'envoyai chercher, au grand regret de toute cette ville. Néanmoins, je le fis venir pour votre propre avantage, qui m'était plus cher que le leur [1]. »

On conviendra que celui qui met sur les lèvres de Théodose II ce piquant récit n'était pas atteint de fausse humilité. D'après la légende syriaque, le nouvel élu, en se rendant à Constantinople, s'arrêta deux jours à Mopsueste chez son ancien maître Théodore. Celui-ci lui fit de sages recommandations et le prémunit en particulier contre les dangers d'un zèle indiscret :

« Je te connais, ô mon fils, lui dit-il, il n'y a pas de femme qui ait enfanté un homme aussi zélé que toi ; c'est pourquoi je te recommande de modérer ton zèle pour combattre les opinions des autres ; car de même que l'homme qui possède une fille vierge et fort belle, d'une part, se réjouit de sa beauté et, d'autre part, craint qu'elle ne tombe entre les mains d'hommes vains et qu'elle ne soit déshonorée à cause même de sa beauté, de même je me réjouis de ton zèle, et cependant je crains que tu ne périsses par le fait d'hommes méchants. » Nestorius lui répondit : « Maître, qu'est-ce que tu me dis? Si tu avais vécu du temps de Notre-Seigneur, il t'aurait été dit : Est-ce que vous aussi vous voulez-vous en aller? La venue de Notre-Seigneur a donné de la viande à manger ; l'estomac qui la prend se nourrit et celui qui ne la prend pas s'épuise. » Après avoir reçu beaucoup de recommandations, il se remit en route [2]. »

Ce récit ressemble trop à une prophétie pour qu'on n'éprouve pas quelque doute sur sa véracité. L'indiscrétion

1. *Le Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 243-244.
2. M. Brière, la *Légende syriaque de Nestorius*, *loc. cit.*, p. 19.

dans le zèle, tel fut en effet le défaut que Nestorius afficha dès le début de son épiscopat. Il fut consacré le 10 avril 428 [1]. Ce jour-là même, il prononça son premier discours au peuple et, interpellant l'empereur, qui était présent, il s'écria :

« Donne-moi, ô empereur, un pays purgé d'hérétiques, et je te donnerai le ciel en échange ; extermine les hérétiques avec moi, et moi j'exterminerai les Perses avec toi [2]. » Si quelques-uns des assistants, dit Socrate, qui rapporte ce propos, accueillirent ces paroles avec plaisir, à cause de leur hostilité pour les hérétiques, il n'en fut pas de même de ceux qui savaient discerner le caractère d'un homme d'après ses paroles ; il ne leur échappa point qu'ils avaient affaire à un homme irréfléchi, violent et vaniteux. Avant même qu'il eût eu le temps, comme dit le proverbe, de goûter l'eau de la cité, il se déclarait persécuteur acharné [3]. »

Les Ariens furent les premières victimes de son zèle. Le cinquième jour après son ordination, il voulut détruire l'oratoire dans lequel ces hérétiques avaient l'habitude de se réunir pour prier en secret. Poussés à bout par le désespoir, les Ariens y mirent eux-mêmes le feu, qui s'étendit à quelques maisons environnantes et faillit causer de grands dégâts. Les Constantinopolitains en furent quitte pour la peur, mais le surnom d'incendiaire s'attacha dès lors au fougueux évêque qui avait occasionné par sa conduite ce commencement d'incendie [4].

« Il voulut aussi, dit Socrate, tourmenter les Novatiens, jaloux de la réputation de piété dont jouissait Paul, un de leurs évêques, mais les remontrances des princes arrêtèrent son impétuosité. Quant aux maux nombreux dont il affligea

1. C'est la date donnée par Socrate. Libératus dans son *Bréviarium*, cap. IV, indique le 1er avril, et certains historiens lui donnent raison, parce que les évêques de Constantinople étaient habituellement consacrés un dimanche. Or le 1er avril tombait un dimanche, tandis que le 10 avril était un mardi. La raison n'est pas apodictique.

2. Δός μοι, ὦ βασιλεῦ, καθαρὰν τὴν γῆν τῶν αἱρετικῶν κἀγώ σοι τὸν οὐρανὸν ἀντιδώσω. Συγκάθελέ μοι τοὺς αἱρετικοὺς κἀγὼ συγκαθελῶ σοι τοὺς Πέρσας. SOCRATE, VII, 29, col. 804 B.

3. *Ibid.*

4 Πυρκαϊὰν δὲ τοῦ λοιποῦ ἀπεκάλουν αὐτὸν, οὐ μόνον οἱ τῶν αἱρέσεων ἀλλ' ἤδη καὶ οἱ οἰκεῖοι τῆς πίστεως. SOCRATE, col. 804 C.

les Quartodécimans dans l'Asie, la Lydie et la Carie, et au grand nombre de ceux qui trouvèrent la mort à cause de lui dans la sédition qui eut lieu à Milet et à Sardes, je veux le passer sous silence[1]. »

Des troubles semblables éclatèrent dans l'Hellespont, où un certain Antoine, évêque de Germa, imitant l'exemple de Nestorius et prétextant ses ordres, paya de sa vie les persécutions qu'il fit subir aux Macédoniens. Pour les punir de ce meurtre, Nestorius obtint des empereurs que les églises que ces hérétiques possédaient à Constantinople, à Cyzique et dans l'Hellespont leur fussent enlevées[2]. Bientôt du reste, tous les hérétiques de l'empire, à l'exception des Pélagiens[3], furent atteints par les peines sévères que Théodose II porta contre eux par la loi du 30 mai 428, due à l'influence de Nestorius[4].

Le terrible prélat déploya contre tout ce qui lui parut un dérèglement, aussi bien dans les mœurs publiques que dans la conduite des clercs, la même ardeur indiscrète qui l'animait à l'égard des hérétiques :

« Il supprima, dit la légende syriaque, les jeux, les théâtres, les chants, les concerts, les danses et tous les amusements dont s'occupaient les Romains ; et, à cause de cela, la ville conçut contre lui une haine profonde, de telle sorte qu'ils en vinrent même jusqu'à prendre leurs meubles et à les jeter dans la mer, en disant : « C'est à cause de Nestorius que nous agissons ainsi. » Bien que la ville l'eût ainsi en haine, l'empereur cependant l'honorait et l'aimait d'une façon particulière[5]. »

1. *Ibid.*, col. 805 A.
2. Col. 808.
3. Nous indiquons plus loin, p. 239, la raison de cette exception.
4. C'est bien à Nestorius qu'il faut attribuer l'initiative de cette loi. Il le déclare lui-même dans un passage d'un de ses ouvrages, « *la Tragédie* » conservé dans le *Synodicon Cassinense* : Ad haec inveniens (Cyrillus) viri illius simplicitatem (Caelestini), circumfert pueriliter aures ejus illusionibus litterarum, olim quidem nostra conscripta transmittens, quasi ad demonstrationem convictionum quibus contradici non posset, tanquam ego Christum purum hominem definirem, *qui certe legem inter ipsa meae ordinationis initia contra eos, qui Christum purum hominem dicunt, et contra reliquas haereses innovavi.* Mansi, V, col. 762-763. Loofs, p. 204-205.
5. M. Brière, *loc. cit.*, p. 19.

Il s'attaqua aussi, s'il en faut en croire la *lettre à Cosme* et l'historien nestorien Mari, aux vices du clergé et des moines [1], et il s'aliéna l'impératrice Pulchérie :

« Elle avait l'habitude de dîner, le dimanche, au palais épiscopal, après avoir reçu la communion. Nestorius ne l'admit pas, et il en résulta un grand bruit contre lui de la part des clercs et de toute la cour. De plus, il fit effacer l'image de l'impératrice qui était peinte au-dessus de l'autel ; cela le fit presque chasser de l'église. Il fit enlever l'étole de Pulchérie, qui était tantôt étendue sur l'autel et tantôt était portée par elle.

« En la grande fête de Pâques, l'empereur avait coutume de recevoir la communion dans le Saint des saints ; Pulchérie désira le même privilège et l'obtint de l'évêque Sisinnius. Mais Nestorius n'admit pas cela ; un jour qu'elle se dirigeait, selon sa coutume, vers le Saint des saints, il la vit et demanda ce que cela signifiait ; l'archidiacre Pierre lui exposa la chose. Nestorius courut ; il la rencontra à la porte du Saint des saints, l'arrêta et ne lui permit pas d'entrer. »

« L'impératrice fut irritée contre lui et lui dit : « Laisse-moi entrer selon ma coutume. » Mais il lui dit : « Ce lieu ne doit être foulé que par les prêtres. » Elle lui dit : « Est-ce parce que je n'ai pas enfanté Dieu ? » Il lui dit : « Toi, tu as enfanté Satan, » et il la chassa de la porte du Saint des saints [2]. »

Il est difficile de dire dans quelle mesure ces anecdotes sont exactes. Ce qui est certain, c'est que Pulchérie se montra, dès le début de la controverse sur le « *théotocos* », l'adversaire de Nestorius. Celui-ci fait allusion dans le *Livre d'Héraclide* à certains démêlés qu'il a eus avec elle et lance contre elle de graves accusations :

« Vous aviez avec vous contre moi une femme belliqueuse, une reine, jeune fille vierge, qui combattait contre moi, parce que je ne voulais pas accueillir sa demande de comparer à l'épouse du Christ une personne corrompue par les hommes.

1. *Lettre à Cosme, loc. cit.*, p. 363.

2. *Ibid.*, p. 363-364. Plusieurs de ces anecdotes sont rapportées par Mari. La légende syriaque mentionne celle qui a trait au portrait de Pulchérie.

Je l'ai fait, parce que j'avais pitié de son âme et pour ne pas faire des victimes de ceux qu'elle choisissait criminellement. Je ne fais qu'indiquer ceci, car elle m'aimait ; aussi je passe sous silence le reste de sa faiblesse d'esprit de jeune fille et je le tais. C'est pour cela qu'elle a lutté contre moi [1]. »

Il défendit d'accepter des dons à l'occasion du sacerdoce et mécontenta par là plusieurs évêques. D'après ce qu'il raconte lui-même, il s'attira l'inimitié de saint Cyrille, en ne lui envoyant pas les eulogies d'usage, après sa consécration épiscopale [2]. Il présente ce fait comme ayant été la cause déterminante des accusations d'hérésie que l'évêque d'Alexandrie porta contre lui. Mais c'est là, comme on va le voir, une interprétation mesquine et tout à fait insuffisante de la conduite de Cyrille.

§ III. — **Les débuts de la controverse sur le « théotocos »**

Qui aurait dit que celui qui poursuivait l'hérésie avec tant de rigueur allait être bientôt lui-même rangé au nombre des hérétiques? C'est que, sans s'en douter, ce fidèle disciple de Théodore de Mopsueste portait en lui une pensée hétérodoxe. Aussi son étonnement fut grand quand il se vit accusé d'hérésie : il nous l'apprend lui-même dans une lettre à Jean d'Antioche :

« Je croyais que les hommes auraient pu lancer plus facilement contre moi toute autre calomnie que celle d'avoir des sentiments contraires à l'orthodoxie, moi qui mène jusqu'à ce jour la lutte contre tous les hérétiques et me réjouis des nombreuses inimitiés que je m'attire par cette conduite [3]. »

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 89. Les auteurs jacobites accusent aussi Pulchérie de fautes contre les mœurs, mais leur témoignage est plus que suspect. Celui de Nestorius appelle aussi des réserves. Il ne faut pas oublier que le *Livre d'Héraclide* est une apologie personnelle sans sérénité, où les événements sont parfois travestis et où abondent les jugements téméraires.

2. « Déjà auparavant, il avait été blessé par moi et il ne cherchait qu'un prétexte, parce qu'il n'avait pas reçu de ce qu'on appelle eulogies. Il était aussi froissé de ce que je n'aidais pas ses clercs ». *Ibid.*, p. 92. Dans une lettre à Jean d'Antioche, saint Cyrille déclare que Nestorius a considéré ses démarches auprès de lui comme inspirées par la malveillance : ἀλλ'ἐμὲ μὲν ᾠήθη ταῦτα γράφοντα δυσμενῆ. *Epistol. XIII*, P. G., t. LXXVII, col. 96 A.

3. *Epistola ad Joan. Antiochenum.* LOOFS, *op. cit.*. p. 183.

Nestorius avait emmené à Constantinople un de ses amis d'Antioche, le prêtre Anastase, dont il fit son conseiller intime. Un jour, c'était vers la fin de 428, ce personnage, prêchant dans l'église en présence de l'évêque, s'écria : « Que personne n'appelle Marie Mère de Dieu, θεοτόκος, car Marie appartenait à la race humaine ; or il est impossible que d'une créature humaine puisse naître un Dieu [1]. » Ces paroles causèrent un grand émoi dans l'assistance, tant parmi les clercs que parmi les laïques ; des protestations énergiques, se firent entendre. On croyait que Nestorius allait désapprouver le prédicateur. Mais il n'en fut rien ; tout au contraire, il prit lui-même la défense d'Anastase et confirma ce qu'il venait de dire.

Que Marie ne fût pas à proprement parler Mère de Dieu, Théodore de Mopsueste l'avait dit à plusieurs reprises dans ses ouvrages : « C'est une folie, avait-il écrit, de dire que Dieu est né de la Vierge [2] » ; et encore : « Celui qui est né de la Vierge est celui qui est de la substance de la Vierge, mais Dieu le Verbe n'est pas né de Marie [3]. » Le docteur antiochien avait concédé cependant que la Vierge pouvait être appelée *Théotocos* en un certain sens :

« Si l'on me demande : Marie est-elle mère de l'homme ou mère de Dieu, *anthropotocos* ou *théotocos* ?, je répondrai que j'admets les deux termes. La Vierge est *anthropotocos* par la nature même de son enfantement ; elle est *théotocos* en vertu d'une relation. Elle est *anthropotocos* par nature, puisque celui qui était dans son sein et en sortit était un homme ; elle est *théotocos*, puisque Dieu était dans l'homme enfanté, sans être circonscrit par lui [4] ».

C'est en réfutant le monophysisme apollinariste que les docteurs d'Antioche avaient été amenés à contester à la Vierge Marie le titre de θεοτόκος. Profondément pénétré de

1. Θεοτόκον τὴν Μαρίαν καλείτω μηδείς. Μαρία γὰρ ἄνθρωπος ἦν · ὑπὸ ἀνθρώπου δὲ Θεὸν τεχθῆναι ἀδύνατον. SOCRATE, VII, 32, col. 802.

2. Est dementia Deum ex Virgine natum esse dicere *Fragmenta. dogmatica*. P. G. t. LXVI, col. 993 C.

3. Natus est ex Virgine qui ex substantia Virginis constat, non Deus Verbum ex Maria natus est. *Ibid.*, col. 994 B.

4. Ὅταν τοίνυν ἐρωτῶσιν · ἀνθρωποτόκος ἢ θεοτόκος ἡ Μαρία; λεγέσθω παρ' ἡμῶν ἀμφότερα · τὸ μέν γὰρ τῇ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ. *Ibid.*, col. 992 BC.

leur doctrine, Nestorius résolut de la faire prévaloir à Constantinople et d'instruire un peuple « fort dévot, à la vérité, mais peu éclairé, à qui ses docteurs antérieurs n'avaient pas pris le temps, à l'en croire, de donner une connaissance exacte des dogmes chrétiens[1]. » Déjà, à Antioche, il avait eu l'occasion de combattre les Apollinaristes et de rejeter le θεοτόκος sans avoir soulevé de protestation :

« Pourquoi m'appelles-tu « inventeur de nouveautés », écrit-il dans le *Livre d'Héraclide*, en s'adressant à Cyrille, moi qui n'ai jamais lancé une telle question, mais qui l'ai trouvée à Antioche ? Dans cette ville j'ai enseigné et parlé sur ces matières et personne ne m'a blâmé ; je pensais que ce dogme était déjà rejeté[2]. »

Le scandale provoqué à Constantinople par le discours du prêtre Anastase et l'attitude de Nestorius ne fut pas petit. Bientôt la ville fut divisée en deux camps. Les uns, dociles à l'enseignement traditionnel qu'ils avaient reçu, soutenaient énergiquement que Marie était Mère de Dieu et traitaient de photinien quiconque n'était pas de leur avis. Les autres, convaincus par les raisons spécieuses d'Anastase, se prononçaient contre le θεοτόκος et accusaient leurs adversaires de manichéisme. Les deux partis allèrent trouver Nestorius dans son palais épiscopal pour lui demander la solution de leur querelle :

« Lorsque je les interrogeai, dit-il, les premiers ne niaient pas l'humanité ni les seconds la divinité ; ils confessaient ces deux points de la même manière, et n'étaient divisés que par les mots. Les partisans d'Apollinaire acceptaient « Mère de Dieu », et ceux de Photin, « Mère de l'homme », mais lorsque j'ai su qu'ils ne se disputaient pas selon le sens des hérétiques.... je les ai ramenés de cette controverse en disant : « On peut accepter ce qui est dit par les uns et par

1. καὶ προσέχω τοῖς ἡμετέροις δήμοις εὐλάβειαν μὲν πολλὴν κεκτημένοις καὶ θερμοτάτην εὐσέβειαν, ἀπὸ δὲ τῆς περὶ τὸ δόγμα θεογνωσίας ἀγνοίᾳ ὀλισθαίνουσι. Τοῦτο δὲ οὐκ ἔγκλημα τῶν λαῶν, ἀλλὰ — πῶς ἂν εὐπρεπῶς εἴποιμι ; — τὸ μὴ ἔχειν τοὺς διδασκάλους καιρὸν καί τι τῶν ἀκριβεστέρων ὑμῖν παραθέσθαι δογμάτων. Loofs, p. 283. On voit l'euphémisme auquel recourt Nestorius pour accuser ses prédécesseurs.

2. *Le Livre d'Héraclide*, p. 91.

les autres, pourvu qu'on maintienne l'union de la divinité et de l'humanité sans supprimer ni l'une ni l'autre. Du reste, il vaut mieux se servir de l'expression la plus sûre. L'Évangile dit : « Le Christ est né ». Si vous appelez Marie mère du Christ (χριστοτόκος), vous désignez celui-ci et celui-là dans la filiation. Servez-vous de ce qui n'est pas condamné par l'Évangile et bannissez cette controverse d'entre vous en vous servant de termes qui puissent recueillir l'unanimité ». Quand ils entendirent ces paroles ils dirent : « Notre question a été résolue devant Dieu [1]. »

Mère du Christ, χριστοτόκος, tel était le mot enchanteur que Nestorius croyait avoir découvert pour apaiser toutes les discordes. Dans une série de sermons il chercha à en montrer la légitimité, combattant à la fois les expressions « Mère de Dieu » et Mère de l'homme ». Mais les gens avisés ne tardèrent pas à s'apercevoir que sa théorie sur le mode d'union des deux natures dans le Christ recélait une hérésie. Le disciple de Théodore découvrait dans le Christ deux sujets, deux hypostases et personnes : d'un côté, le Verbe, Fils éternel de Dieu, à qui il fallait attribuer les propriétés divines ; de l'autre, l'homme, le fils de Marie, sujet des propriétés humaines. Aussi des accusations d'hérésie commencèrent à circuler sur le compte de l'adversaire du *théotocos*. La tolérance relative qu'il manifestait à l'égard de cette expression ne fut pas imitée par l'un de ses amis, Dorothée, évêque de Marcianopolis, qui dit dans un sermon prêché en sa présence : « Que celui qui appelle Marie *théotocos* soit anathème [2]. » Loin de protester, Nestorius admit, aussitôt après, Dorothée à la communion.

La grande majorité des clercs et des laïques de la capitale prit dès lors parti contre l'évêque novateur. Un jour, un

1. *Ibid.*, p. 91-92. Nestorius dit la même chose dans une lettre à Jean d'Antioche, Loofs, p. 185, et dans sa première lettre au pape Célestin, *ibid.*, p. 166.

2. Εἴ τις θεοτόκον εἶναι λέγει τὴν Μαρίαν, οὗτος ἀνάθεμα ἔστω. *Cyrilli epistol.* XI, P. G., t. LXXVII, col. 81 B ; *Epistol.* VIII, col. 60 ; *Epistol.* XIV, col. 97. Saint Cyrille semble présenter le discours de Dorothée comme ayant marqué le début de la controverse, tandis que Socrate nous parle du discours d'Anastase ; mais il est à peu près sûr que Cyrille a passé sous silence l'incident provoqué par Anastase et n'a retenu que le propos de Dorothée, à cause de sa gravité. C'est ce qui paraît ressortir de la lettre à Acace de Bérée, *Epist.* XIV, col. 97 A.

laïque courageux, l'avocat Eusèbe, qui devint plus tard évêque de Dorylée, osa l'interrompre, au moment où il disait que Dieu le Verbe n'était pas né deux fois, et affirma la double génération du Fils de Dieu, aux applaudissements de la majorité des assistants [1]. Nestorius s'échappa en invectives contre l'interrupteur, qui, quelques jours après, fit placarder sur les murs de l'église une affiche où la doctrine de Nestorius était mise en parallèle avec celle de Paul de Samosate [2].

De nombreux clercs se séparèrent de la communion de l'évêque et tinrent des assemblées séparées. Ils demandèrent à Proclus, évêque nommé de Cyzique, de prendre la défense de la maternité divine de Marie; ce qu'il fit dans un beau discours qui nous a été conservé et que Nestorius entreprit vainement de réfuter [3]. Ce dernier se mit bientôt à sévir avec violence contre ses contradicteurs. Plusieurs clercs furent excommuniés et déposés de leurs fonctions [4]. Des manifestants, qui avaient essayé de protester contre ces mesures arbitraires et n'avaient pas craint de crier : « Nous avons un empereur; nous n'avons pas d'évêque », furent molestés par la police, conduits au tribunal et flagellés [5].

Les moines ne furent pas les moins zélés à prendre la défense de la maternité divine de la Vierge. L'un d'eux eut la simplicité de vouloir arrêter Nestorius, au moment où celui-ci se rendait à l'autel pour célébrer le saint sacrifice. Il reçut quelques soufflets de la main épiscopale, et fut livré aux magistrats, qui le condamnèrent à l'exil, après lui avoir fait subir une cruelle flagellation [6]. L'archimandrite Basile se présenta avec quelques-uns de ses moines au palais épiscopal pour demander à Nestorius des explica-

1. Marius Mercator, *Impii Nestorii sermo* III, P. L., t. XLVIII, col. 769-770.

2. Voir cette pièce dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1008-1011. Eusèbe. n'avait pas tout à fait tort de comparer la doctrine de Nestorius à celle de Paul de Samosate, comme nous le dirons plus loin, p. 213 sq.

3. Mansi, *ibid.* col. 577-588.

4. Parmi ceux-là il faut nommer le prêtre Philippe, qui avait été l'un des candidats à la succession de Sisinnius. *Cyrilli epist.* XI *ad Caelestinum.* P. G., t. LXXVII, col. 88-89.

5. *Basilii diaconi supplicatio ad imperatores,* Mansi, *ibid.*, col. 1104.

6. *Ibid.*

tions sur sa doctrine. Après leur avoir imposé une longue attente, ce dernier les fit saisir par la police. On les conduisit au tribunal, où ils furent brutalisés d'une manière révoltante ; puis on les emprisonna. Ils ne furent relâchés qu'après avoir reçu quelques soufflets de leur évêque pour toute explication [1].

§ IV. — **Nestorius condamné à Rome.**

L'opposition que sa doctrine rencontrait à Constantinople, loin de faire réfléchir Nestorius et de lui inspirer des doutes sur sa propre orthodoxie, ne fit qu'exalter sa présomption. Faire accepter le χριστοτόκος par l'Église universelle, tel paraît avoir été son but. Il fit multiplier les copies de ses discours et les envoya partout où il put. Les premières qui parvinrent à Rome paraissent n'avoir pas porté de signature. C'est ce qui ressort d'un passage de la première lettre de saint Cyrille à Nestorius. On y apprend que le pape Célestin et les évêques d'Italie avaient demandé à l'évêque d'Alexandrie des renseignements sur certains *cahiers* qui avaient été apportés à Rome, et qu'on soupçonnait être de l'évêque de Constantinople [2].

Celui-ci eut bientôt une occasion d'entrer en correspondance avec le pape. Plusieurs des évêques pélagiens qui avaient été expulsés d'Italie pour n'avoir pas voulu souscrire l'*Epistola tractoria* du pape Zosime s'étaient réfugiés à Constantinople, se plaignant d'avoir été condamnés injustement, protestant de leur orthodoxie et réclamant la protection de Théodose II et de Nestorius [3]. Ils réussirent à persuader de leur innocence plusieurs personnes. Hésitant sur leur compte, Nestorius écrivit au pape Célestin une première lettre pour lui demander des renseignements sur ces personnages. En même temps, il l'informait de la nouvelle controverse qui venait de s'élever à Constantinople, et lui faisait connaître la solution qu'il avait adoptée. D'autres

1. *Ibid.*, col. 1104-1105.
2. *Cyrilli epistol.* II *ad Nestorium.* P. G., t. LXXVII, col. 41 AB.
3. *Nestorii epistol. ad Caelestinum* I. LOOFS, p. 165-166.

lettres, dont deux nous sont parvenues, suivirent cette première, parce que le pape ne se pressait pas de répondre [1]. Toutes traitaient de la question de la maternité divine et résumaient assez bien la doctrine de leur auteur. A ces lettres, d'ailleurs, Nestorius joignit quelques cahiers contenant ses homélies et les lettres qu'il avait écrites à l'évêque d'Alexandrie [2]. Rome pouvait dès lors le juger en connaissance de cause.

Les cahiers nestoriens parvinrent aussi de bonne heure en Egypte et circulèrent jusque parmi les moines du désert. L'évêque d'Alexandrie avait à Constantinople des représentants qui le tenaient très exactement au courant de tout et suivait avec attention la controverse sur le *théotocos*. La lecture des homélies de Nestorius l'eut vite convaincu que son confrère de Constantinople enseignait une hérésie. Dans l'homélie pascale de 429, il crut nécessaire de prémunir les fidèles contre la nouvelle erreur qui commençait à se répandre ; il affirma l'unité personnelle du Christ et revendiqua pour Marie le titre de Mère de Dieu [3]. Mais tout cela était dit avec beaucoup de discrétion et sans nommer personne.

Une lettre aux moines d'Égypte suivit de près l'homélie pascale. Les discours de Nestorius commençaient à troubler les habitants du désert peu rompus aux subtilités théologiques ; ils discutaient chaudement sur le mystère de l'Incarnation et on pouvait craindre que l'erreur ne se répandît parmi eux d'autant plus facilement que leur théologie était plus courte. C'est pour étouffer ces querelles et réfuter les sophismes des adversaires du θεοτόκος que saint Cyrille écrivit aux moines. Cette fois encore, Nestorius n'était pas nommé, mais il était clairement visé ; plusieurs de ses expres-

1. Le retard du pape venait, comme il le dit lui-même dans sa lettre à Nestorius, Mansi, IV, col. 1026, de ce qu'il avait fallu traduire en latin les lettres de Nestorius.

2. *Caelestini epistol. ad Nestor.* Mansi, IV, col. 1027 A. *Nestorii epistol. ad Caelest.* III, Loofs, p. 182.

3. *Homilia paschalis* XIII, P. G., t. LXXVII, col. 768-790. Le mot θεοτόκος n'est pas employé dans cette homélie, mais on y trouve son équivalent μήτηρ Θεοῦ, col. 777 C.

sions étaient citées et réfutées, par exemple celle-ci : « Marie n'a pas enfanté Dieu mais un homme, instrument de la divinité [1]. » Avec une admirable lucidité, Cyrille exposait la théologie de l'Incarnation du Verbe. Contre Nestorius, il affirmait l'unité de sujet et de personne en Jésus-Christ. Dieu le Verbe est véritablement né de la Vierge selon son humanité ; de même, il a vraiment souffert et est mort selon cette même humanité qui lui appartient, bien qu'il soit resté impassible selon sa divinité.

La *lettre aux moines* ne tarda pas à parvenir à Constantinople. Elle piqua au vif Nestorius, qui s'échappa en injures contre « l'Égyptien ». Deux de ses amis s'essayèrent à réfuter l'évêque d'Alexandrie en dénaturant perfidement son enseignement [2]. Trois clercs alexandrins, qui avaient été condamnés par Cyrille pour des fautes graves contre la morale [3], crurent le moment favorable d'intéresser Nestorius à leur cause et de solliciter son appui contre leur supérieur hiérarchique dans le procès qu'ils voulaient lui intenter. Nestorius n'hésita pas à accueillir favorablement ces plaintes. N'était-il pas l'évêque de la capitale, et à ce titre n'avait-il pas le droit de juger en appel les causes ecclésiastiques de tout l'Orient [4] ? C'était d'ailleurs une belle occasion de mettre « l'Égyptien » à la raison et d'arrêter ses accusations importunes.

On devine que Cyrille trouva le procédé peu délicat. Il crut le moment venu de s'adresser directement à Nestorius pour attirer son attention sur l'hétérodoxie de ses formules et l'inviter à faire cesser, par une rétractation publique, un scandale qui était devenu universel [5]. Il suffisait pour cela de l'acceptation franche et loyale du mot θεοτόκος. Cette première lettre reçut une réponse dédaigneuse de quelques

1. *Epistola* I *ad monachos Aegypti*. P. G. t. LXXVII, col. 9-40.
2. *Cyrilli epist.* X, *Ibid.*, col. 64-65 ; *Nestorii epist. ad Caelest.* III, LOOFS, p. 181.
3. Le premier s'était rendu coupable d'injustices contre des aveugles et des pauvres ; le second avait tiré l'épée contre sa propre mère ; le troisième avait commis un vol avec la complicité d'une servante. *Cyrilli epist.* IV, *ad Nestorium*. P. G., *t. cit.*, col. 44 ; *Epistol.* X, *ad clericos suos*, col. 68.
4. *Le synode permanent*, σύνοδος ἐνδημοῦσα, fonctionnait déjà à Constantinople, bien que sa juridiction ne fût pas encore universellement reconnue.
5. ἵνα παύσῃ σκάνδαλον οἰκουμενικόν. P. G., *l. cit.*, col. 41 B.

lignes[1]. Saint Cyrille en écrivit une seconde au début de février 430, où, après avoir fait allusion aux plaintes portées contre lui par les trois clercs qu'il avait déposés, il pria de nouveau l'évêque de Constantinople de mettre fin aux scandales de sa prédication et lui exposa brièvement, mais avec une précision admirable, le mode d'union des deux natures :

« Le Verbe, dit-il, s'est uni hypostatiquement, καθ'ὑπόστασιν, une chair animée d'une âme raisonnable, et il est ainsi devenu homme d'une manière incompréhensible et ineffable... Les natures qui ont été réunies pour former une unité véritable étaient différentes, mais des deux est résulté un seul Christ et un seul Fils. Ce n'est pas que l'union ait détruit la différence des natures ; mais la divinité et l'humanité unies d'une manière ineffable ne constituent qu'un seul Seigneur Jésus-Christ et un seul Fils[2]. »

Cette fois, Nestorius répondit plus longuement. A la doctrine de Cyrille sur l'union hypostatique il opposa sa propre théorie ; il ne cacha pas à l'évêque d'Alexandrie qu'il ne comprenait pas l'union hypostatique et qu'il découvrait des contradictions dans sa lettre. Il termina en disant à son correspondant à peu près ceci :

« Merci de vous occuper de nos affaires avec tant de sollicitude ; mais quittez ces soins ; vos clercs vous ont trompé sur la situation de notre Église ; tout va bien par ici et tout est en progrès. Voilà nos paroles de frère. Que si quelqu'un aime à contester, qu'il sache que nous n'avons pas cette habitude non plus que les Églises de Dieu. Salut à toute la fraternité[3]. »

Ce n'était point là la rétractation qu'attendait Cyrille. Il

1. Voir cette lettre dans Loofs, p. 168-169.

2. Cette seconde lettre de Cyrille à Nestorius est la plus importante de toutes au point de vue dogmatique. Le pape Célestin l'approuva et le concile d'Éphèse la canonisa solennellement dans sa première session. On remarquera qu'on y trouve déjà l'expression « ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν », mais non la formule « μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη ». La manière dont s'exprime Cyrille laisse entendre qu'il admet deux natures non seulement avant l'union, mais après l'union. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'il ait accepté de dire « deux natures » avec les Orientaux dans le symbole d'union de 433 ?

3. Loofs, p. 173-180.

vit qu'il perdait son temps à vouloir amener à ses idées quelqu'un qui se moquait de ses avertissements et qui manifestait l'intention de l'appeler à son tribunal au sujet des plaintes portées par les clercs alexandrins déposés. Il écrivit à ses représentants à Constantinople pour leur signifier qu'il n'accepterait jamais Nestorius comme juge. Il leur annonçait en même temps qu'il se préparait à écrire à qui de droit, si Nestorius persévérait dans ses opinions hérétiques et dans son attitude hostile à son égard [1].

Les lettres annoncées furent bientôt expédiées : l'une était pour l'empereur, deux autres pour les princesses de la famille impériale, une quatrième pour le pape Célestin. Le diacre Posidonius fut chargé de porter cette dernière à destination. Cyrille lui remit en plus des traductions de toutes les lettres qu'il avait écrites jusque-là dans l'affaire de Nestorius, un mémoire ou *commonitorium* dans lequel il opposait en quelques brèves propositions les erreurs de Nestorius à la doctrine orthodoxe, et un recueil de textes patristiques et d'extraits des écrits de l'hérésiarque [2]. On était au printemps de 430.

Les documents envoyés par saint Cyrille furent les bienvenus à Rome. Le pape Célestin se demandait avec anxiété la conduite qu'il allait tenir à l'égard de l'évêque de Constantinople, sur la doctrine duquel il était déjà suffisamment renseigné tant par les lettres qu'il avait reçues de lui que par les *cahiers* que lui avait remis son délégué Antiochus [3]. Sa joie fut grande de constater que l'évêque d'Alexandrie était en parfait accord de sentiment avec lui et qu'il avait si bien pris la défense de l'orthodoxie [4]. Il songea aussitôt à réunir

1. *Epistol.* X *ad clericos suos.* P. G. t. LXXVII, col. 65-80. Dans le *Livre d'Héraclide*, p. 92-95, Nestorius interprète à sa façon les recommandations de Cyrille à ses clercs. Pour ne pas dénaturer leur portée, il faut se rappeler dans quelles circonstances elles furent données.

2. *Cyril. epist.* XI *ad Caelest.* P. G. *t. cit.*, col. 79-90 : Cyrille semble dire, col. 80, qu'il a déjà envoyé précédemment au pape les homélies de Nestorius.

3. Legimus ergo epistolarum tenorem et eos libros quos, illustri viro filio meo Antiocho reddente, suscepimus. *Caelestini epit. ad Nestorium,* MANSI, IV, col. 1027 A.

4. Voir le début de la lettre de Célestin à Cyrille, MANSI, *ibid.*, col. 1018.

à Rome un concile des évêques d'Italie, qui serait chargé d'examiner l'affaire de Nestorius.

Ce concile se tint au début du mois d'août 430. On y lut le dossier envoyé par saint Cyrille et celui que Nestorius avait fait lui-même parvenir au pape. Ce ne fut donc pas seulement sur le *Commonitorium* de saint Cyrille et sur les extraits des discours de Nestorius qu'il avait réunis que le concile romain basa son jugement ; ce fut aussi, ce fut surtout sur les lettres et les nombreuses homélies [1] envoyées par le novateur, antérieurement à l'arrivée à Rome de l'Alexandrin Posidonius. C'est dire qu'à Rome on était bien renseigné. Si l'évêque d'Alexandrie avait été le seul à fournir des documents, Nestorius aurait eu quelque raison de se plaindre et d'accuser « l'Égyptien » d'avoir travesti sa doctrine [2] ; mais cette excuse ne lui devenait plus permise, du moment qu'il avait lui-même pris les devants pour faire connaître au pape sa théorie de l'union des deux natures.

Les Actes du concile romain ne nous sont pas parvenus, sauf un fragment de discours de saint Célestin, où le titre de θεοτόκος donné à Marie est légitimé par les témoignages de plusieurs Pères latins [3] ; mais nous trouvons la substance de ses décisions dans quatre lettres du pape adressées, à la date du 11 août 430, à Nestorius, au clergé et au peuple de Constantinople, à Cyrille et à Jean d'Antioche.

La lettre à Nestorius est particulièrement intéressante. Le pape lui parle sur un ton sévère, il fait allusion à sa grande réputation, qui lui avait valu le siège de Constantinople et qui est maintenant si compromise. Si on n'a pas répondu plus tôt à ses lettres c'est qu'il a fallu prendre le temps de les traduire en latin. Ces lettres, ainsi que les homélies que lui a

1. Πέπομφε δὲ καὶ 'εξηγήσεις πολλάς, ἐξ ὧν ἐλήλεγκται φρονῶν τὰ διεστραμμένα. *Cyrilli epist.* XVI *ad Juvenalem.* P. G., *ibid.*, col. 104 C. Cf. *Epist.* XIII *ad Joannem Antiochen.* col. 96 AB.

2. Dans un passage de la *Tragédie*, ouvrage de Nestorius, celui-ci accuse « l'Egyptien » d'avoir séduit par ses sophismes le pape Célestin, « homme trop simple pour pénétrer la subtilité des opinions théologiques ». Loofs, p. 204. Il est évident que Nestorius se fait illusion.

3. Mansi, IV, col. 550-551.

remises Antiochus, renferment un blasphème évident[1] :

« Nous t'avons suivi à la piste, lui dit le pape, nous t'avons surpris, nous t'avons pris, et c'est en vain que tu as cherché à envelopper la vérité dans les obscurités de ton bavardage ; ton langage est plein de confusion ; tu confesses ce que tu as nié une fois et tu t'efforces de nouveau de nier ce que tu as déjà confessé. Aussi dans tes lettres c'est moins contre notre foi que contre toi-même que tu as prononcé, en voulant parler de Dieu le Verbe d'une manière opposée à la foi de tous.... Aucun doute n'est possible au sujet de ces lettres, puisque c'est toi-même qui les as envoyées, et plût au ciel qu'elles ne fussent point tombées entre nos mains, car nous n'aurions pas été obligés d'examiner un si grand crime[2]. »

Puis Célestin casse toutes les sentences portées par Nestorius contre ceux qui se sont opposés à sa doctrine, et il le menace d'excommunication et de déposition si dans l'espace de dix jours, à dater de la notification qui lui sera faite par Cyrille des décisions du Siège apostolique, il ne rétracte ses erreurs. Cyrille en effet, dont Célestin a approuvé et approuve la foi[3], sera chargé de l'exécution de la sentence papale.

Dans la lettre au clergé et au peuple de Constantinople, le pape déclarait que Nestorius enseignait une doctrine détestable touchant l'enfantement virginal et la divinité du Sauveur, comme en faisaient foi les écrits signés de sa propre main qu'il avait lui-même envoyés et le rapport de saint Cyrille[4]. Écrivant à Cyrille, il faisait le plus grand éloge de sa vigilance

1. Considerantes nunc interpretatas tandem epistolas tuas apertam blasphemiam continentes. Mansi, *ibid.*, col. 1026 E.

2. In his quidem nobis vestigatus, deprehensus et tentus, quodam multiloquio labebaris, dum vera involvis obscuris : rursus utraque confundens, vel confiteris negata, vel niteris negare confessa. Sed in epistolis tuis non tam de fide nostra quam de te tulisti sententiam, volens de Deo Verbo aliter quam fides habeat omnium disputare. Mansi, *ibid.*, col 1027 A.

3. Alexandrinae ecclesiae sacerdotis fidem et probavimus et probamus, col. 1034 C.

4. Nestorius episcopus de virgineo partu et de divinitate Christi Dei salvatoris nostri, velut ejus reverentiae et communis omnium salutis oblitus, nefanda praedicat, sicut et ejus scripta ad nos ab ipso cum propria subscriptione transmissa, sicut etiam relatio sancti fratris et coepiscopi mei Cyrilli.... ad me missa patefecit. *Ibid.*, IV 1035 DC.

et de sa science théologique; il le félicitait d'avoir découvert tous les pièges d'une prédication artificieuse[1] et l'instituait son représentant en ces termes :

« L'autorité de notre Siège vous est communiquée, et vous en userez à notre place pour exécuter rigoureusement notre décret[2]. »

Ce ne fut point par saint Cyrille que Nestorius apprit tout d'abord la sentence que le concile romain avait portée contre lui. Son ami Jean d'Antioche fut le premier à l'en avertir. Il lui communiqua une copie de la lettre que Célestin lui avait adressée ainsi que d'autres lettres de l'évêque d'Alexandrie et le supplia instamment de prendre au sérieux les graves avertissements que ces pièces contenaient à son adresse. Le diable, lui disait-il, a coutume de grossir outre mesure par l'orgueil les incidents fâcheux et d'engager dans des impasses ceux qui l'écoutent. Le délai de dix jours est sans doute court, mais la chose dont il s'agit peut être accomplie en moins de temps que cela : un jour, une heure y peut suffire :

« Car il n'y a rien de plus facile que d'employer un terme parfaitement en harmonie avec l'Incarnation du Christ, qui a été familier à plusieurs Pères, et qui est très propre à désigner le salutaire enfantement de la Vierge[3]. Ta Sainteté ne doit pas craindre de s'en servir, même pour éviter de se contredire elle-même. S'il est vrai, en effet, comme nous l'avons appris de la bouche de nos amis communs, que ta doctrine s'accorde avec celles des Pères et des docteurs de l'Eglise, qu'y a-t-il de pénible à manifester une pensée orthodoxe avec le terme qui convient? »

Jean continue en invitant son ami à réfléchir sur la gravité des troubles que ses attaques contre le mot θεοτόκος ont soulevés dans l'Eglise universelle; il l'exhorte à imiter le bel

1. Omnes tendiculas praedicationis callidae detexisti. P. G., t. LXXVII, col. 91 B. Célestin a bien saisi le caractère de l'hérésie nestorienne, habile à se dissimuler sous des formules équivoques et tenant parfois le langage de l'orthodoxie.

2. *Ibid.*, col. 93 A.

3. τὸ γὰρ χρήσασθαι προσφόρῳ ὀνόματι ἐν τῇ κατὰ τὸν παμβασιλέα Χριστὸν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίᾳ, τετριμμένῳ μὲν πολλοῖς τῶν πατέρων, ἐπαληθεύοντι δὲ καὶ τῇ σωτηρίῳ ἐκ παρθένου γεννήσει, τοῦτο ῥᾴδιον. Mansi, IV, col. 1064 AB.

exemple que donna Théodore de Mopsueste à Antioche. Ce vaillant homme ne craignit pas de rétracter publiquement une opinion risquée qu'il avait émise en chaire, lorsqu'il vit que ses paroles pouvaient engendrer des querelles et compromettre la paix de l'Eglise.

« Je t'en supplie donc, ne rougis point d'exprimer à haute voix ta pensée, que nous savons être orthodoxe, en employant le mot qui convient et dont beaucoup de Pères se sont servis dans leurs écrits et leurs discours.... Ce mot de *théotocos*, jamais aucun docteur de l'Eglise ne l'a rejeté. Ceux qui l'ont employé sont nombreux et comptent parmi les plus célèbres, et ceux qui ne l'ont pas employé n'ont pas attaqué ceux qui en ont fait usage. En repoussant ce terme pour écarter la fausse signification que lui donnent les hérétiques, nous en arrivons à mépriser la conscience de nos frères et à les scandaliser inutilement. Pourquoi éviter un mot qui exprime une idée que nous acceptons? Et si nous n'acceptons pas cette idée, il est clair que nous tombons dans une grave erreur et que nous risquons de nier l'incarnation ineffable du Fils unique de Dieu. Une fois ce mot écarté, l'idée qu'il exprime disparaîtra aussi ; d'où il suivra que celui qui s'est incarné pour nous d'une manière ineffable n'est pas Dieu, que Dieu le Verbe ne s'est pas anéanti en prenant la forme du serviteur pour nous témoigner son immense amour. Or les saintes Ecritures attestent cette grande bonté de Dieu à notre égard, lorsqu'elles racontent que le Fils unique de Dieu, éternel comme son Père, s'est abaissé jusqu'à naître virginalement de la Vierge, selon ces paroles du divin Apôtre : « *Dieu a envoyé son Fils né d'une femme.* » Ces mots signifient bien que le Fils unique est né de la Vierge[1]. »

Nous avons tenu à mettre ce passage sous les yeux du lecteur, parce que, s'il montre que Jean d'Antioche se faisait illusion sur la véritable pensée de son ami, il établit aussi

1. Εἰ γὰρ τὸ ἐξ αὐτοῦ σημαινόμενον μὴ παραδεχόμεθα, λείπεται περὶ πολλὰ ἡμᾶς διασφάλλεσθαι, μᾶλλον δὲ κινδυνεύειν περὶ τὴν ἄρρητον οἰκονομίαν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ · ἀκολουθήσει γὰρ εὐθὺς τῇ τοῦ ὀνόματος τούτου ἀναιρέσει, εἴτ᾽οὖν τῷ ἐξ αὐτοῦ σημαινομένῳ, τὸ μήτε Θεὸν εἶναι τὸν τὴν ἄρρητον οἰκονομίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδεξάμενον, μήτε μὴν τὸν Θεὸν Λόγον κενώσαντα ἑαυτὸν εἰς τὴν τοῦ δούλου μορφὴν, ἄφατόν τι περὶ ἡμᾶς ἐπιδεδεῖχθαι φιλανθρωπίας μέγεθος. *Ibid.*, 1065 CD.

d'une manière suffisamment claire que lui-même était d'une orthodoxie irréprochable. Et Jean ne parlait pas seulement en son nom personnel. Il nous apprend que sa lettre avait reçu l'approbation de plusieurs évêques qui se trouvaient présents à Antioche au moment où il l'écrivait; il donne le nom de ces évêques : Archelaüs, Apringius, Théodoret, Héliade, Mélèce et Macaire, nommé récemment à l'évêché de Laodicée. Le nom de Théodoret mérite particulièrement de fixer l'attention. Il ressort de là que ceux qu'on va appeler « les Orientaux » au concile d'Ephèse, du moins la plupart et les principaux d'entre eux, ne partageaient point l'erreur de Nestorius touchant le mode d'union des deux natures, tout en employant souvent une terminologie très voisine de la sienne[1].

Ainsi les trois principaux sièges de la chrétienté, Rome, Alexandrie et Antioche s'étaient déclarés en faveur du *théotocos* et de la doctrine que ce mot suppose, c'est-à-dire l'unité réelle de sujet, de personne dans le Christ. Rome surtout avait parlé net et ferme, après mûr examen. La cause était jugée, terminée. Une telle unanimité aurait dû ouvrir enfin les yeux à Nestorius et le déterminer à suivre les conseils fraternels de Jean. Que de luttes stériles, que de scandales, que de déchirements et de maux de tout genre auraient été épargnés à la chrétienté, si l'évêque de Constantinople avait eu assez de vertu pour faire le geste que son maître Théodore avait fait à Antioche, pour monter en chaire et proclamer franchement et loyalement que Marie était Mère de Dieu, que Dieu le Verbe, le Fils unique, né du Père avant tous les siècles, était né une seconde fois selon la chair de la Vierge Marie. Mais on ne pouvait guère attendre une pareille déclaration de la part de quelqu'un qui avait une confiance illimitée en ses propres lumières et qui menait campagne depuis deux ans contre le *théotocos* avec l'intime persuasion qu'il combattait pour l'orthodoxie.

Nous possédons la réponse de Nestorius à la lettre de Jean d'Antioche. Le ton en est fort courtois. Après avoir

1. Voir plus loin, p. 151 sq.

remercié son ami de sa bienveillance à son égard et de sa sollicitude pour la paix de l'Église universelle, Nestorius déclare qu'il n'est pas l'adversaire irréductible du θεοτόκος, mais que ce mot a besoin d'être expliqué et qu'on peut facilement lui donner un sens arien ou apollinariste. Voilà pourquoi il a proposé le terme χριστοτόκος pour mettre d'accord ceux qui se disputaient à Constantinople sur le θεοτόκος et l'ἀνθρωποτόκος. Il accepte le brevet d'orthodoxie que lui a délivré Jean dans sa lettre, mais il laisse entendre que des explications ne seront pas inutiles dans le futur concile qui se prépare :

« Je vous en prie, dit-il, cessez de vous préoccuper de cette affaire ; sachez seulement que par la grâce de Dieu nous avons toujours partagé vos sentiments et que nous les partageons encore pour ce qui touche à la foi. Priez pour que le Seigneur Christ nous vienne en aide et que nous puissions nous entretenir ensemble. Il est clair en effet que si ce concile que nous espérons nous fournit l'occasion de nous voir, nous arrangerons sans scandale et en toute concorde cette affaire et les autres qui intéressent le bien général. Tout ce qui aura été décidé d'un commun accord s'imposera à la foi de tous et personne n'aura de raison de faire de l'opposition..... Il ne faut point que la présomption coutumière des Egyptiens étonne votre Piété ; vous n'ignorez pas le passé[1]. »

Il ajoute en post-scriptum qu'après la réception de la lettre de Jean, il a gagné à sa doctrine le clergé, le peuple et la cour. Quelques applaudissements partis d'un auditoire déjà sympathique — les opposants ne venaient plus l'entendre — avaient donné à Nestorius l'illusion d'un triomphe complet.

Cette lettre, qui parle déjà du concile général[2], fut probablement écrite quelques jours avant l'arrivée à Constantinople, le 6 décembre 430, des délégués alexandrins chargés de remettre à Nestorius les pièces venues de Rome[3]. Saint

1. Loofs, p. 185-186.
2. Nestorius parle aussi du concile général dans sa troisième lettre au pape Célestin, écrite entre le 19 novembre et le 6 décembre 430. Loofs, p. 182.
3. D'après Loofs, p. 98, la lettre à Jean d'Antioche aurait été écrite après l'ar-

Cyrille ne s'était pas pressé de les faire parvenir à destination. Fort de l'approbation que le pape avait donnée à sa doctrine, il voulut la condenser dans un document que Nestorius aurait à signer, s'il voulait rester en communion avec l'Église romaine et le reste de la chrétienté. En agissant de la sorte, l'évêque d'Alexandrie n'outrepassait pas le mandat de Célestin [1]. On peut seulement regretter qu'il n'ait pas mis plus de formes et de courtoisie dans le libellé de son ultimatum [2].

Celui-ci fut rédigé sous forme d'une lettre que Cyrille fit approuver par un concile réuni par lui à Alexandrie et qui fut expédiée à Nestorius, à la date du 3 novembre 430. C'est un exposé magistral de la doctrine orthodoxe sur le mystère de l'Incarnation. Cyrille y met vivement en relief l'unité de sujet individuel dans le Christ et fait ressortir avec éclat l'opposition qui existe entre sa doctrine et la conception nestorienne. La lettre se termine par douze anathématismes, qui en résument brièvement tout le contenu doctrinal et réfutent directement les erreurs de Nestorius [3]. Ce sont ces anathématismes que celui-ci devait souscrire pour échapper à la condamnation qui le menaçait.

§ V. — **Le concile d'Éphèse.**

Les envoyés de saint Cyrille arrivèrent trop tard à Constantinople pour que les messages dont ils étaient porteurs pussent avoir quelque effet. Nestorius avait habilement détourné de sa tête les foudres de Rome et d'Alexandrie en demandant à l'empereur Théodose II de convoquer un concile général pour examiner son cas. Sa requête avait été précédée

rivée des Alexandrins. Avec Héfélé nous la croyons antérieure à cette date, car on n'y trouve pas d'allusion aux anathématismes de Cyrille.

1. Célestin avait écrit à Nestorius : *Alexandrinae Ecclesiae sacerdotis fidem et probavimus et probamus. Et tu, admonitus per eum rursus, senti nobiscum. Cui fratri si a te praebeatur assensus, damnatis omnibus quae hucusque sensisti, statim haec volumus praedices quae ipsum videas praedicare,* Mansi, IV, col. 1034. Cf. *Caelestini épist. ad Cyrillum,* col. 1022.

2. On peut dire à la décharge de saint Cyrille que le pape parlait aussi vertement que lui. La période des admonitions en style académique était passée.

3. *Epistol.* XVII. P. G., t. LXXVII, col. 105-122.

de celle de l'archimandrite Basile et de ses moines, qui avaient souffert les mauvais traitements que l'on sait, pour la défense du *théotocos*. Le 19 novembre 430, une circulaire impériale avait été adressée à tous les métropolitains de l'empire, leur enjoignant sur un ton sévère de se réunir à Éphèse avec quelques-uns de leur suffragants les plus distingués, pour la Pentecôte de l'année suivante [1]. L'évêque d'Alexandrie avait reçu une lettre spéciale pleine de menaces, qui montrait que Nestorius avait su mettre l'empereur de son côté [2].

Nestorius triomphait. Il était persuadé qu'un concile général lui donnerait raison contre « l'Égyptien ». Aussi, avec quelle arrogance apostrophait-il ce dernier dans un de ses discours prononcé le 12 décembre 430, six jours après la réception du dossier alexandrin :

« Pourquoi recourir contre moi à la calomnie ? Pourquoi me frappes-tu sournoisement de tes flèches d'or ? Faisons l'expérience de notre force. Tranchons ensemble notre différend et celui de la religion. L'empereur est plein de piété ; les princesses aiment Dieu. Sois vaillant dans la discussion. Qui t'empêche de prendre part aux débats ? Pourquoi chercher à me terroriser par des rugissements de fauve ? Je sais dire avec le prophète : « *Je suis prêt et ne suis point troublé* » (Psal. 118, 60). Moïse aussi m'a appris à ne rien craindre ; la fureur égyptienne eut autrefois affaire à ce prophète. Tu n'as pas réussi autrefois à effrayer Flavien par tes lettres dignes d'un tyran ; tu n'as pas non plus fait trembler son prédécesseur Mélèce. Toi, tu donnes ce que tu as : « *L'homme bon tire de bonnes choses de son bon trésor, et l'homme méchant tire de mauvaises choses de son mauvais trésor* » (Matth. XII, 35). Nectaire lui aussi eut à se louer de ta munificence. Je me tais sur Jean, dont tu vénères maintenant les cendres bien malgré toi [3]. La dignité épiscopale ne me cause aucune

1. Mansi, IV, col. 1111 sq.

2. *Ibid.*, col. 1109 sq. Nestorius se plaint dans le *Livre d'Héraclide* que l'amitié de l'empereur pour lui n'ait été qu'une feinte et qu'il se soit laissé gagner par l'or de Cyrille, p. 259-252, 305-307.

3. Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 302, écrit : « Que Cyrille ait jamais replacé Jean (Chrysostome) dans les diptyques d'Alexandrie, c'est ce qui n'est nullement attesté ». Il semble bien que Nestorius atteste ici assez clairement le fait en question.

sollicitude ; je n'en parle pas ; mais tant que j'aurai un souffle de vie, la sainte doctrine trouvera en moi un défenseur[1]. »

Bien qu'exprimant la doctrine orthodoxe, les anathématismes de saint Cyrille renfermaient une expression qui pouvait être facilement tournée dans un sens hérétique. C'était l'expression « ἕνωσις φυσική », *union physique*, *naturelle*, pour désigner l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. Nestorius s'aperçut que le langage de « l'Égyptien » était de nature à choquer d'autres oreilles que les siennes. Aussi, non content d'opposer douze contre-anathèmes de sa façon aux douze anathématismes de saint Cyrille, il s'empressa d'envoyer ceux-ci à Antioche, probablement sans la *Lettre synodale* qui les précédait et les expliquait[2]. La manière de parler de l'évêque d'Alexandrie contrastait trop avec les formules des Antiochiens et rappelait trop certaines expressions apollinaristes pour ne pas produire une mauvaise impression à Antioche. Le patriarche Jean en fut véritablement scandalisé, et il demanda à deux de ses suffragants, André de Samosate et Théodoret de Cyr, de réfuter les *chapitres*[3] de Cyrille.

Nestorius dut se réjouir de voir son adversaire accusé à son tour d'hérésie. Il ne doutait plus désormais du triomphe de sa cause.

Peu rassuré par la lettre que lui avait écrite l'empereur, Cyrille s'était hâté de demander des instructions à Rome. Nestorius devait-il paraître à l'assemblée en qualité de membre, ou bien la sentence portée contre lui dans le délai fixé conservait-elle force de loi ? Dans sa réponse du 7 mai 431, le pape retardait l'effet de sa condamnation première ; il invitait l'évêque d'Alexandrie à mettre tout en œuvre pour rétablir la paix et gagner Nestorius à la vérité[4]. En même

1. *Donec spiro, sano dogmati adsum.* Loofs, p. 300. M. Bethune-Baker a choisi ces mots comme épigraphe de son ouvrage sur Nestorius.

2. C'est la conjecture que fait le P. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII (1906), p. 506, note 1. Nous la trouvons tout à fait vraisemblable. Impossible d'expliquer autrement certaines objections que Théodoret et André font à saint Cyrille et qui supposent qu'ils n'ont pas lu la lettre synodale.

3. C'est le nom par lequel les anathématismes sont désignés habituellement.

4. Mansi, IV, col. 1292

temps, Célestin écrivait, le 15 mai, à l'empereur Théodose qu'il ne pourrait se rendre au concile, mais qu'il se ferait représenter par ses légats[1]. Les légats choisis furent les deux évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe. Ils reçurent des instructions très brèves, mais très précises : se tenir étroitement unis à Cyrille ; sauvegarder la prééminence du Siège apostolique, en paraissant comme juges, non comme controversistes ; se faire rendre compte de tout ce qui se serait passé en leur absence, s'ils arrivaient en retard ; suivre Cyrille à Constantinople, si celui-ci avait à s'y rendre[2]. La lettre du pape au concile n'était pas moins affirmative sur la primauté romaine et la nécessité de se soumettre à la décision déjà portée contre Nestorius par le concile romain[3].

Conformément à la lettre impériale de convocation, le concile aurait dû s'ouvrir le jour de la Pentecôte de l'année 431, c'est-à-dire le 7 juin : mais à cette date plusieurs métropolitains n'étaient pas encore arrivés. Nestorius, accompagné de seize évêques et d'une bonne escorte aux ordres du comte Irénée, un ami fidèle, fut à Ephèse un des premiers. Cyrille arriva bientôt avec cinquante évêques, la moitié à peu près de ses suffragants, et un cortège de marins et de moines. L'évêque d'Ephèse, Memnon, avait déjà réuni autour de lui quarante de ses suffragants et douze évêques de la Pamphylie. Le groupe de Juvénal de Jérusalem et celui de Flavien de Thessalonique n'arrivèrent que quelques jours après la Pentecôte. Il ne manquait plus que Jean d'Antioche et ses « Orientaux ». En attendant leur arrivée, plusieurs évêques essayèrent d'amener Nestorius à admettre le *théotocos*, mais ce fut en vain. A Théodote d'Ancyre, Nestorius déclara qu'il ne fallait pas dire de Dieu qu'il avait sucé le lait, ni qu'il était né d'une Vierge, ni qu'il avait été âgé de deux mois ou de trois[4]. Acace de Mélitène eut aussi une discussion avec lui

1. *Ibid.*, col. 1291.
2. *Ibid.*, col. 556.
3. *Ibid.*, col. 1283 sq.
4. *Ibid.* col. 1181 : ταῦτα καὶ ἐνταῦθα διαλεγόμενος ἔφη · Μὴ δεῖν περὶ Θεοῦ λέγειν γαλακτοτροφίαν, μηδὲ γέννησιν τὴν ἐκ παρθένου · οὕτω καὶ ἐνταῦθα πολλάκις ἔφη διμηναῖον ἢ τριμηναῖον μὴ δεῖν λέγεσθαι Θεόν. Cf. *le Livre d'Héraclide*. pp. 121-123, et plus bas, p. 125 sq.

et il crut tout d'abord l'avoir gagné à la saine doctrine ; mais il s'aperçut quelques jours après qu'il avait perdu sa peine. Le novateur essayait d'acculer les partisans du *théotocos* à ce dilemme : « Ou il faut nier que la divinité du Fils unique se soit incarnée, ou il faut confesser que la divinité du Père et du Saint-Esprit s'est incarnée avec Dieu le Verbe [1]. » Un évêque de la suite de Nestorius déclara aussi à Acace qu'autre était le Fils qui avait souffert la passion, autre Dieu le Verbe [2].

Quinze jours s'étaient passés depuis la Pentecôte, et Jean et les siens n'étaient pas encore là. Il leur avait été sans doute matériellement impossible d'être rendus pour le jour fixé, mais on commençait à soupçonner du calcul dans leur retard. Saint Cyrille avait reçu en effet, la veille ou le jour même de la Pentecôte [3], une lettre de Jean pleine de cordialité [4], qui annonçait son arrivée dans cinq ou six jours. On avait attendu plus du double et les Orientaux ne paraissaient point. Les évêques commençaient à s'impatienter. On disait tout haut que Jean ne voulait point venir au concile pour n'avoir pas à condamner son ami Nestorius, ancien clerc de l'Eglise d'Antioche. Certains lui supposaient d'autres intentions moins nobles et l'accusaient de vouloir semer la discorde [5]. Sur ces

1. *Ibid.* Ἀνάγκην ἐπετίθει τοῖς ἀποκρινομένοις ἢ πάντη ἀρνήσασθαι τὴν τοῦ μονογενοῦς θεότητα ἐνηνθρωπηκέναι, ἢ ὁμολογεῖν, ὅπερ ἦν ἀσεβές, ὅτιπερ καὶ ἡ τοῦ πατρὸς [καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ] καὶ ἡ τοῦ πνεύματος θεότης συνεσαρκώθη τῷ Θεῷ Λόγῳ.

2. *Ibid.*, col. 1184 : καὶ ἄλλον μὲν ἔφη εἶναι τὸν υἱὸν τὸ πάθος δεξάμενον, ἄλλον δὲ τὸν Θεὸν Λόγον.

3. C'est ce qui résulte d'une lettre de Cyrille aux clercs de Constantinople, P. G., t. LXVII, col. 133 C. Voir, col. 132, la lettre de Jean. Cyrille déclare qu'il a attendu seize jours, après avoir appris que Jean arrivait : Ἐπειδὴ δὲ ἀκηκόαμεν ἔρχεσθαι τὸν εὐλαβέστατον καὶ θεοφιλέστατον τῆς Ἀντιοχέων ἐπίσκοπον Ἰωάννην, περιεμείναμεν ἡμέρας ἑκκαίδεκα, καίτοι πάσης τῆς συνόδου βοώσης καὶ λεγούσης, ὅτι ἐκεῖνος οὐ βούλεται συνεδρεῦσαι· δέδοικε γὰρ μὴ ἄρα καθαίρεσιν ὑπομείνῃ ὁ τιμιώτατος Νεστόριος, ληφθεὶς ἐκ τῆς ὑπ'αὐτὸν ἐκκλησίας, καὶ ἴσως τὸ πρᾶγμα αἰσχύνεται. Jean avait dit dans sa lettre : Εὔχου οὖν, δέσποτα, καὶ ταύτας τὰς πέντε ἢ ἓξ μόνας (ἡμέρας) ἀλύπως ἡμᾶς ὁδεῦσαι. La conduite du patriarche d'Antioche à l'égard de saint Cyrille nous paraît un peu louche. On a l'impression qu'il a tout mis en œuvre pour pousser l'évêque d'Alexandrie à ouvrir le concile avant son arrivée. Il s'était mis du reste dans une position fausse en accusant et en faisant accuser d'hérésie Cyrille, dont Rome avait hautement approuvé la doctrine.

4. Trop cordiale, semble-t-il, pour exprimer des sentiments sincères, après la campagne qu'il avait fait mener contre les anathématismes.

5. Dans leur rapport envoyé aux empereurs après la cinquième session, les Pères du concile disent que Jean d'Antioche s'est joint aux Nestoriens ἢ διὰ φιλονεικίαν, ἢ διὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους φιλίαν. MANSI, IV, col. 1325 D.

entrefaites, deux de ses suffragants, Alexandre d'Apamée et Alexandre de Hiérapolis, arrivèrent à Ephèse et déclarèrent « non pas une fois, mais à plusieurs reprises que Jean leur avait ordonné de dire de ne pas différer plus longtemps à cause de lui l'ouverture du concile ; au cas où il lui faudrait ajourner encore son arrivée, on devait faire pour le mieux [1]. »

Ce message confirma les Pères dans l'idée que le patriarche d'Antioche ne voulait pas assister au procès de Nestorius. Aussi, dès le dimanche 21 juin, saint Cyrille et ses partisans décidèrent-ils l'ouverture du concile pour le lendemain. C'est en vain que soixante-huit évêques d'Asie, parmi lesquels Théodoret de Cyr, Alexandre d'Apamée et Alexandre de Hiérapolis, écrivirent à Cyrille et à Juvénal pour leur demander d'attendre l'arrivée de Jean [2], en vain que le comte Candidien, représentant de l'empereur, protesta qu'on allait contre les instructions impériales en commençant le concile sans la

1. Ce fait est de la plus grande importance pour l'appréciation de la conduite de Cyrille. Il est rapporté par les Pères du concile, d'abord dans la relation aux empereurs, après la première session : ἐδήλωσεν ἡμῖν ἔχεσθαι τῆς ὑποθέσεως, Mansi, *ibid.*, col. 1237 B ; puis dans le rapport expédié au pape Célestin, après la cinquième session : ἔφασαν οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ πλειστάκις, ὅτι ἐνετείλατο ἡμῖν ἀπαγγεῖλαι τῇ θεοσεβείᾳ ἡμῶν ὥστε εἰ γένοιτο αὐτὸν καὶ ἔτι βραδῦναι μὴ ὑπερθέσθαι τὴν σύνοδον, ποιεῖσθαι δὲ μᾶλλον ἃ δεῖ, Mansi, IV, col. 1332. Saint Cyrille en parle aussi dans sa lettre aux clercs de Constantinople : προλαβόντες γάρ τινες τῶν σὺν αὐτῷ εὐλαβεστάτων ἐπισκόπων ἐκ τῆς Ἀνατολῆς ἔφησαν· Ἐνετείλατο ἡμῖν ὁ κύριος Ἰωάννης ὁ ἐπίσκοπος εἰπεῖν τῇ θεοσεβείᾳ ὑμῶν, ὅτι· Ἐὰν βραδύνω, πράττετε ὃ πράττετε. P. G., t. LXXVII, col. 133 D. Et Cyrille ajoute, col. 136 C D : « Si Jean voulait assister au concile pourquoi nous a-t-il fait dire par ses suffragants : « Si je tarde, faites ce que vous avez à faire? » Comme je l'ai déjà dit, il ne voulait pas être présent, sachant bien que le saint concile allait voter la déposition de Nestorius, à cause de son impiété et de ses blasphèmes contre le Christ notre Sauveur. » Ceux qui accusent saint Cyrille d'avoir précipité l'ouverture du concile ne font sans doute pas assez d'attention aux messages des deux Alexandre, qui, d'ailleurs, allaient compter parmi les partisans les plus chauds de Nestorius. On voit leurs noms figurer parmi les soixante-huit protestataires du 21 juin et au bas de la lettre que Nestorius écrivit à l'empereur Théodose pour réclamer contre sa déposition. Loofs, p. 190. Le principal grief que Nestorius élève contre saint Cyrille est d'avoir ouvert le concile avant l'arrivée des Orientaux, *Le Livre d'Héraclide*, p. 98-119. Mais il ne souffle mot sur le message des deux Alexandre. Les Orientaux se taisent aussi sur cette affaire. Ce silence nous paraît significatif. On ne comprend pas non plus comment Jean d'Antioche, après avoir écrit qu'il serait à Ephèse cinq ou six jours après la Pentecôte, c'est-à-dire le 16 ou le 13 juin, ne soit arrivé que le 27.

2. Mansi, t. V, col. 765. La protestation de ces évêques est aussi donnée par Nestorius dans le *Livre d'Héraclide*, p. 98-99. Cette lettre, polie dans la forme, est menaçante dans le fond. On voulait intimider « l'Egyptien ».

présence de tous les évêques convoqués. Saint Cyrille et les siens trouvèrent qu'on avait attendu assez longtemps. Le concile s'ouvrit donc, le lundi 22 juin, dans la cathédrale d'Ephèse, placée sous le vocable de la Mère de Dieu. Candidien se rendit à la salle des séances pour renouveler ses protestations. Des officiers qu'il avait envoyés dans les environs d'Ephèse lui avaient appris que Jean et les siens n'étaient pas loin[1]. Il demanda qu'on retardât de quatre jours ; mais sa proposition fut repoussée. En même temps les évêques assemblés réussirent à lui faire lire la lettre de l'empereur qui déterminait son rôle de protecteur du concile. Cette lecture n'aurait dû être faite qu'en présence de tous les évêques réunis[2], mais Candidien se laissa persuader par les Pères, qui lui dirent : « Comment voulez-vous que nous obéissions aux volontés de l'empereur, si nous ignorons ce qu'il ordonne ? »

La lettre impériale disait que Candidien n'avait pas à se mêler à la discussion des questions ecclésiastiques et dogmatiques. Quand les évêques l'eurent entendue, Candidien les invita de nouveau à se dissoudre, mais ses paroles soulevèrent d'énergiques protestations. Un membre de l'assemblée le pria poliment de se retirer, conformément aux instructions impériales, car on allait commencer les délibérations sur les questions de foi.

On commença en effet sous la présidence de Cyrille, qui tenait, disent les Actes, la place de l'archevêque de Rome[3]. L'assemblée ne compta d'abord que cent soixante membres ; mais à la fin de la session, quand il fut question de souscrire la déposition de Nestorius, il y eut cent quatre-vingt-dix-

1. Τοῦτο γὰρ αὐτῷ οἱ ἀποσταλέντες ὑπ'αὐτοῦ (Candidien) ἐδήλωσαν μαγιστριανοί *Nestorii epist. VII ad imperat. Theodosium*. Loofs, p. 187. Candidien demandait qu'on attendît quatre jours. Jean n'aurait pas encore été là. Les officiers trouvèrent Jean et les siens à peu près à la distance où ils devaient être quinze jours auparavant, d'après la lettre même de Jean. *Cf. le Livre d'Héraclide*, p. 100.

2. *Contestatio Candidiani ad synodum*. Mansi, V, col. 770-771. *Le Livre d'Héraclide*, p. 103-105. Nestorius déclare que Candidien avait peur des évêques et n'osait employer la force contre eux, p. 105.

3. Les légats du pape n'étaient pas encore arrivés. Cyrille était toujours représentant du pape, depuis que Célestin l'avait délégué pour l'affaire de Nestorius. Cyrille du moins se considérait comme tel, son mandat n'ayant pas été explicitement révoqué. Les instructions données par le pape à ses légats supposent que la mission de l'évêque d'Alexandrie durait toujours.

huit signatures. On fit à Nestorius les trois sommations canoniques pour l'inviter à comparaître. A la première, qui lui avait été faite dès la veille, 21 juin, il avait répondu : « Je viendrai, si je le juge à propos. » Une seconde députation lui fut envoyée par le concile, mais ne put pénétrer jusqu'à lui, parce que sa maison était gardée par les troupes aux ordres de Candidien, qui en défendaient l'entrée. Après avoir attendu quelque temps, les délégués durent se retirer. Le tribun Florentius leur avait signifié que Nestorius ne paraîtrait que lorsque tous les évêques seraient assemblés. Une troisième députation ne put obtenir aucune réponse et fut molestée par les soldats de la garde[1].

Sur la proposition de Juvénal de Jérusalem, on commença alors l'examen de la question dogmatique. Après la lecture du symbole de Nicée, on entendit la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, que tous les Pères déclarèrent conforme au symbole. Cent vingt-six motivèrent même leur vote par de petits discours, qui nous sont parvenus[2]. On lut ensuite la réponse de Nestorius à Cyrille et on la déclara contraire au symbole de Nicée. Puis les évêques s'écrièrent d'une voix unanime :

« Que celui qui n'anathématise pas Nestorius soit lui-même anathème ; car il est anathématisé par la vraie foi et par le saint concile. Que celui qui est en communion avec Nestorius soit anathème. Nous tous, nous anathématisons la lettre et la doctrine de Nestorius. Nous tous, nous anathématisons l'hérétique Nestorius et ses partisans, ainsi que sa foi impie et sa doctrine également impie. Nous tous, nous anathématisons l'impie Nestorius. Tout l'univers anathématise l'impie doctrine de Nestorius[3]. »

Deux autres documents furent lus à l'assemblée : la lettre du pape Célestin à Nestorius, lui notifiant la sentence du concile romain, et la lettre synodale du concile d'Alexandrie, qui se termine par les anathématismes[4]. A ces lettres, que

1. Mansi, *ibid.*, col. 1131-1136.
2. *Ibid.*, col. 1139-1170.
3. *Ibid.*, col. 1178.
4. Les anathématismes furent donc lus au concile en même temps que la lettre dont ils font partie ; mais on ne voit pas qu'ils aient reçu une approbation spéciale, comme c'est le cas pour la seconde lettre de Cyrille à Nestorius.

quatre envoyés de Cyrille avaient remises à Nestorius, celui-ci n'avait pas répondu. Acace de Mélitène et Théodote d'Ancyre firent ensuite connaître les propos qu'avait tenus l'hérésiarque depuis son arrivée à Ephèse, et qui prouvaient qu'il persistait dans son erreur.

Sur la proposition de Flavien, évêque de Philippes, on lut ensuite une série de passages patristiques touchant l'union des deux natures en Jésus-Christ. Pierre d'Alexandrie, Athanase, les papes Jules Ier et Félix Ier [1], Théophile d'Alexandrie, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, Atticus de Constantinople, Amphiloque d'Iconium vinrent successivement déposer contre l'hérésie de Nestorius. Pour que celle-ci apparût évidente à tous, on donna lecture de vingt extraits des écrits du novateur. Il ne restait plus qu'à prononcer la sentence de déposition et d'excommunication. Elle fut libellée en ces termes :

« Comme l'impie Nestorius n'a pas obéi à notre citation, et comme il n'a pas reçu les saints évêques que nous lui avons envoyés, nous avons dû instituer une enquête sur ses doctrines impies. Nous l'avons pris en flagrant délit d'enseigner des doctrines blasphématoires tant par ses lettres que par ses autres écrits et par les propos qu'il a tenus dernièrement dans cette métropole et qui nous ont été certifiés. Aussi, pressés par les canons et par les lettres de notre très saint Père et collègue Célestin, évêque de l'Église romaine, nous avons dû, avec larmes, en venir à cette triste sentence : Le Seigneur Jésus, qu'il a blasphémé, décide par ce saint concile que Nestorius est privé de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale [2]. »

1. Les textes des papes Jules Ier et Félix Ier sont apocryphes et d'origine apollinariste. Ils furent cités de bonne foi par les Pères. Ils ne présentent d'ailleurs rien d'hétérodoxe *sensu obvio*.

2. Mansi, IV, col. 1211. On remarquera que dans cette sentence les Pères d'Ephèse prennent pour base de leur jugement les erreurs qu'ils ont découvertes dans les écrits et les paroles de Nestorius. Leur intention n'a pas été de se prononcer *directement* sur les sentiments intimes de l'hérésiarque. Ils l'ont jugé simplement d'après ses écrits. Or, comme on pourra s'en convaincre par ce qui sera dit plus loin, les formules nestoriennes éveillaient naturellement une pensée hérétique. Le Dr Fendt, qui manifeste à Nestorius beaucoup de sympa-

Commencée le matin, la séance s'était prolongée jusqu'à la nuit. Il faut reconnaître qu'on était allé vite en besogne. Le peuple d'Ephèse, très dévot à Marie, accueillit avec enthousiasme la condamnation de l'adversaire du *théotocos*. La ville illumina et les évêques furent conduits à leurs demeures avec des flambeaux et des cassolettes d'encens [1].

Le lendemain, 23 juin, le concile notifia à Nestorius, au peuple d'Ephèse et au clergé de Constantinople la sentence qu'il avait portée [2]. Le comte Candidien manifesta son mécontentement en déclarant nul tout ce qui avait été fait et en envoyant à l'empereur un rapport hostile au concile et à ses chefs. De son côté, Nestorius écrivit aux empereurs pour se plaindre ; dix évêques de ses amis signèrent la lettre [3]. Les membres du concile envoyèrent aussi leur relation à la cour avec les Actes de la première session [4]. Ils eurent soin de rappeler que leur sentence ne faisait que reproduire celle que le pape Célestin avait déjà portée.

C'est le 26 ou le 27 juin que Jean d'Antioche arriva enfin à Ephèse avec plusieurs évêques. La députation que lui envoya aussitôt le concile fut très mal accueillie et eut à souffrir les mauvais traitements de la garde aux ordres du comte Irénée, ami de Nestorius. Candidien se montrait, de son côté, de plus en plus hostile aux Pères, tandis qu'il entourait Jean d'Antioche de ses prévenances. Celui-ci réunit aussitôt dans sa maison un conciliabule comprenant quarante-trois évêques, qui déposa Cyrille et Memnon et excommunia tous leurs partisans, comme coupables d'hérésie arienne et apollinariste [5]. Sur Nestorius on gardait le silence. Candidien avait honoré l'assemblée de sa présence et avait même motivé la sentence par son récit des événements antérieurs. Le conciliabule envoya plusieurs lettres à la cour,

thie, reconnaît que les formules et les thèses nestoriennes pouvaient devenir mortelles pour le christianisme tout entier et étouffer, le cas échéant, la totalité des principes orthodoxes, *Die Christologie des Nestorius*, p. 110.

1. *Cyrilli epist.* XXVI *ad clerum popul. alexand.* P. G., t. LXXVII, col. 137.
2. Mansi, *ibid.*, col. 1227, 1443.
3. *Ibid.*, col. 1231 sq.
4. *Ibid.*, col. 1235 sq.
5. Col. 1259.

au clergé, au sénat et au peuple de Constantinople pour faire connaître sa décision, en même temps qu'il sommait les membres du vrai concile de se séparer de Cyrille et de Memnon et de se joindre à Jean [1].

Les divers rapports qu'il avait reçus de part et d'autre produisirent sur l'empereur Théodose une impression déplorable. Sans retard, il dépêcha à Ephèse le magistrat Pallade avec une lettre fort sévère, qui frappait de nullité tout ce qui s'était fait jusqu'alors, et interdisait aux évêques de quitter Ephèse, avant qu'une enquête sur ce qui s'était passé n'eût été conduite par ses officiers [2]. Chacun des deux partis écrivit à l'empereur pour essayer de le prévenir en sa faveur et justifier sa conduite respective [3].

La lettre de l'empereur n'empêcha pas Cyrille de faire tenir une seconde session, le 10 juillet, dans la demeure épiscopale de Memnon. Elle fut motivée par l'arrivée des trois légats du pape, qui remirent au concile une lettre du pape Célestin et insistèrent sur ce point que, l'affaire de Nestorius ayant déjà été réglée à Rome, le concile n'avait qu'à s'unir à la décision papale et à la promulguer. Les Pères se firent lire la lettre que Célestin leur adressait et l'approuvèrent en disant : « Voilà le véritable jugement; actions de grâces au nouveau Paul, Célestin, au nouveau Paul, Cyrille, à Célestin le gardien de la foi [4]. » Conformément aux ordres qu'ils avaient reçus du pape, les légats demandèrent communication des Actes de la première session, afin qu'ils pussent les confirmer, ἵνα βεβαιώσωμεν [5].

Le lendemain, 11 juillet, se tint la troisième session, toujours dans la maison de Memnon. Les légats du pape déclarèrent avoir lu les Actes de la première session et avoir trouvé tout à fait canonique et conforme à la discipline ecclésiastique la sentence portée contre Nestorius. Ils demandèrent ensuite, pour obéir aux instructions de Célestin, la

1. Col. 1270-1280.
2. Col. 1378 sq.
3. Col. 1379, 1386, 1422.
4. *Ibid.*, col. 1287.
5. Col. 1289.

lecture publique des Actes ; on accéda à leur désir. Puis chacun d'eux fit un petit discours, où il approuva la condamnation de Nestorius. Le prêtre Philippe prit le premier la parole et parla en termes magnifiques de la primauté de Pierre [1].

Après que les trois légats eurent signé les Actes des trois sessions déjà tenues, le concile envoya à l'empereur une lettre souscrite par les évêques présents, dans laquelle on déclarait que l'Occident était d'accord avec l'Orient pour condamner Nestorius, comme venaient de le témoigner les légats du pape. On demandait aussi à l'empereur d'autoriser l'élection d'un nouvel évêque de Constantinople et le retour des membres du concile dans leur pays [2].

Nous ne pousserons pas plus loin l'histoire du concile d'Éphèse, qui devient très compliquée à partir du moment où nous la quittons. Aussi bien, après que les légats romains eurent approuvé et confirmé la sentence portée en leur absence contre Nestorius, le but du concile était atteint. Si saint Cyrille avait eu tort de brusquer l'ouverture de l'assemblée — et nous avons vu qu'il pouvait se couvrir de bonnes excuses —, s'il y avait eu quelque irrégularité dans la première session — et les légats n'en trouvèrent point —, Rome venait par ses représentants d'appliquer la *sanatio in radice*. Au point de vue canonique et dogmatique, il n'y avait plus rien à dire. Les Orientaux perdirent leur temps à attaquer l'orthodoxie de l'évêque d'Alexandrie, que le pape Célestin trouvait irréprochable. Par ailleurs, les excommunications que le concile lança ensuite contre les membres du conciliabule ne devaient pas être approuvées par le pape [3], ni finalement par l'empereur. Nestorius n'avait rien gagné à demander un concile. Il eût mieux valu pour lui et pour la paix de l'Église qu'il se fût soumis à la décision du concile romain de 430.

1. Voir plus bas, p. 296.
2. Mansi, *ibid.*, col. 1301.
3. Voir plus bas, p. 302.

§ VI. — L'exil. — La mort.

Le novateur s'aperçut bientôt que sa cause était perdue. De lui même, comme il nous l'apprend dans le *Livre d'Héraclide*, il demanda avec instance à rentrer dans son monastère d'Euprépios, près d'Antioche :

« J'avais demandé plusieurs fois et j'avais réclamé de ceux qui avaient la confiance de l'empereur et qui semblaient mes amis [1], qu'ils me rendissent le service d'apprendre à l'empereur que je ne tenais point à la gloire humaine de l'épiscopat, mais que je soupirais après ma cellule de moine. Je le priais de m'accorder cette faveur, mais aussi d'ordonner auparavant qu'on fît, même en mon absence, l'examen de la foi, afin que celle-ci n'eût pas à souffrir de leur hostilité contre moi [2]. »

L'empereur accéda bientôt à son désir. Une lettre du préfet du prétoire, Antiochus, lui annonça, au début de septembre 431, qu'il pouvait se rendre dans son ancien couvent. On lui laissait le choix de l'itinéraire ; il pouvait, à son gré, prendre la voie de terre ou la voie de mer ; une escorte avait ordre de l'accompagner juqu'au terme de son voyage. La lettre se terminait par ces mots :

« Nous demandons à la clémence divine d'accorder un bon voyage à Votre Sainteté, afin qu'Elle puisse mener la vie qu'Elle désire. Vu votre sagesse et les autres nombreuses qualités qui vous élèvent au dessus du commun, nous croyons que des consolations de notre part seraient superflues [3]. »

Nestorius répondit aussitôt par un court billet :

« Nous avons reçu la lettre de Votre Grandeur, qui nous intime l'ordre du très pieux et très glorieux empereur de nous retirer dans notre monastère. Nous avons accueilli son décret comme un bienfait, car rien n'est plus honorable pour nous que d'être chassé pour la cause de la religion. Je supplie Votre Grandeur d'insister, dans l'intérêt de la reli-

1. En particulier l'eunuque Scholasticus. Voir la lettre de Nestorius à ce personnage. Loofs, p. 190-194.
2. *Le Livre d'Héraclide*, p. 248-249.
3. Mansi, t. V, col. 792-793.

gion, auprès du très pieux empereur pour qu'il dénonce partout par lettres publiques les babillages de Cyrille, qu'il a déjà rejetés. Que ces lettres soient lues dans toutes les églises orthodoxes, pour que les simples ne s'y trompent pas[1]. »

Les habitants de Constantinople avaient accueilli avec joie la déposition de l'hérésiarque. Dalmatius et ses moines n'avaient pas eu de peine à faire crier par tout le peuple : « Anathème à Nestorius[2]. » On aurait voulu lui donner aussitôt un successeur, mais il fallut attendre que Théodose II se fût déclaré ouvertement pour les Orthodoxes. Ce ne fut que le 25 octobre 431, que ceux-ci purent donner un nouvel évêque à la capitale en la personne de Maximilien, prêtre de la ville. L'empereur ne tarda pas à prononcer la dissolution du concile d'Éphèse. Désormais tout espoir était bien perdu pour Nestorius de remonter sur son siège.

Il resta quatre ans au monastère d'Euprépios, entouré, à ce qu'il raconte lui-même, d'honneur et de respect[3]. Il ne changea rien du reste à ses idées sur le mystère de l'Incarnation et chercha à les propager de son mieux. Il le pouvait d'autant plus facilement que la plupart des Orientaux persistaient à le croire innocent et refusaient de reconnaître sa déposition. Le 15 mars 432, le pape Célestin écrivit aux membres du concile d'user de toute leur influence pour faire expulser l'hérétique opiniâtre en quelque endroit désert[4]. A la même date, il envoyait à l'empereur Théodose une lettre pour le supplier de séparer de la société des hommes celui que la sentence unanime des évêques avait déposé, et de lui enlever ainsi toute occasion de nuire[5].

1. *Ibid.*, col. 793. Loofs, p. 195-196. On voit qu'au moment où cette lettre fut écrite, Cyrille était encore en prison à Ephèse ainsi que Memnon. L'empereur n'allait pas tarder à se prononcer en faveur du vrai concile.

2. Voir dans le *Livre d'Héraclide*, p. 239-245, le récit de ce qui se passa à Constantinople, quand on y apprit la déposition de Nestorius.

3. Evagre, *Hist. eccles.* I, vii, P. G., t. LXXXVI² col. 2436 C.

4. Innocentum exitium est illud exilium... Sola decet tales homines solitudo. *Epistol. Caelestini ad synodum*, Mansi, V, col. 268.

5. Quem igitur universorum ejecit sententia sacerdotum in praedicatione sacrilega perdurantem, eum vestra clementia ab omni societate removeat ut facultatem aliquos perdendi non habeat. *Epistol. Cael. ad Theod.*, Mansi, *ibid.*, col. 271.

Cette requête ne fut pas d'abord écoutée. Il fallut attendre que la plupart des Orientaux se fussent réconciliés avec saint Cyrille. Enfin, vers l'automne de 435, parurent deux décrets impériaux, l'un condamnant Nestorius à la déportation perpétuelle à Pétra, en Arabie, et confisquant ses biens au profit de l'Église de Constantinople[1], l'autre ordonnant de brûler tous les écrits de l'hérésiarque, menaçant des peines les plus sévères les partisans de sa doctrine et leur imposant le nom de Simoniens en souvenir de Simon le Magicien, tout comme sur l'ordre de Constantin le Grand on avait donné aux Ariens le surnom de Porphyriens[2].

Nestorius ne dut pas rester longtemps à Pétra, car au moment où Socrate écrivait son histoire, c'est-à-dire entre 439 et 445, il avait déjà été transféré à l'Oasis d'Égypte[3], appelé aussi Ibis, à la latitude de Thèbes. L'Oasis était la prison des grands criminels d'État et des courtisans disgraciés. L'exilé n'y fut pas complètement isolé. Quelques amis fidèles réussirent à le visiter[4]. C'est sans doute par eux qu'il reçut les Actes du concile d'Éphèse, ceux du conciliabule d'Éphèse de 449 et la *Lettre dogmatique* du pape saint Léon à Flavien de Constantinople, et qu'il put envoyer sa *Lettre aux habitants de Constantinople*[5]. Grâce aux documents qu'on lui avait fournis, il put composer en plein désert son dernier ouvrage : *Le Livre d'Héraclide de Damas*.

Il était peut-être occupé à rédiger cet écrit, quand une invasion de Blemmyes[6] vint désoler l'Oasis. Comme le raconte Nestorius lui-même dans deux de ses lettres au préfet de la Thébaïde, dont Évagre nous a conservé de larges

1. MANSI, V, 256 et 660. Evagre nous apprend, *loc. cit.*, col. 2437, que Jean d'Antioche demanda lui-même l'expusion de Nestorius. *La légende syriaque, loc. cit.*, p. 21, déclare que Jean, dévoré par la jalousie, demanda à l'empereur d'envoyer Nestorius dans le pays d'*Awasa*, dans le pays de Cham.

2. MANSI, *ibid.*, col. 413-415, 660-661, 966-967. Cet édit est reproduit dans les Actes du cinquième concile. Le nom de Théodore de Mopsueste y est joint à celui de Nestorius.

3. Ni Socrate, ni Evagre ne parlent de l'exil à Pétra.

4. Par exemple Paul, évêque d'Antarados, Léontius, évêque d'Ascalon. Cf. NAU, *Saint Cyrille et Nestorius* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVI (1911), p. 6.

5. Voir plus loin, p. 81.

6. Tribu pillarde dont parlent souvent les historiens byzantins.

extraits[1], les pillards l'emmenèrent en captivité avec d'autres prisonniers. Lorsque la caravane approcha des frontières de la Thébaïde, les Blemmyes abandonnèrent leurs prisonniers, en leur recommandant de se sauver au plus vite, car la tribu nomade des Maziques s'apprêtait à dévaster le pays. Les infortunés se réfugièrent en Thébaïde, où ils se dispersèrent à leur gré. Mais Nestorius ne voulut point les imiter, pour ne pas donner occasion, dit-il, aux mauvaises langues de le calomnier. Il se traîna péniblement jusqu'à la petite ville de Panopolis, d'où il écrivit au gouverneur pour l'intéresser à son sort et le supplier d'avertir l'empereur de son changement de résidence.

Le fonctionnaire, craignant sans doute de se compromettre, fit reléguer l'exilé de Panopolis à Éléphantine, aux confins de la Thébaïde. Il n'y était pas arrivé qu'un contre-ordre le rappela à Panopolis. Il y rentra, accablé par les fatigues du voyage et les infirmités de la vieillesse. Il avait à peine pris quelque repos qu'il dut s'acheminer vers un endroit voisin. Il croyait bien être, cette fois, au bout de ses pérégrinations, mais il se trompait. Un nouveau lieu d'exil lui fut fixé[2]. N'y tenant plus, il écrivit au gouverneur ces paroles désespérées :

« C'en est assez, de grâce ; assez de décrets d'exil contre un seul individu ! Aux rapports de Ta Magnificence, permets-moi, je t'en prie, de joindre une relation, qui fera connaître la vérité aux invincibles empereurs. Ce sont là conseils d'un père à son fils. Si mes paroles t'irritent encore cette fois, agis à ta guise. On verra qu'aucune raison ne peut venir à bout de ton bon plaisir. »

Les récits les plus contradictoires nous sont parvenus sur les derniers moments de Nestorius. D'après Évagre[3], il aurait fait une chute mortelle dans l'un des nombreux voyages que lui imposa l'arbitraire du préfet de la Thébaïde, et il aurait rendu le dernier soupir en ayant la langue dévorée par les

1. Evagre, *loc. cit.*, col. 2439-2444. Loofs, p. 198-201.

2. Nestorius n'indique pas l'endroit.

3. Evagre, *loc. cit*, col. 2437, 2444 : τόπους ἐκ τόπων πρὸς ταῖς ἐσχατιαῖς τῆς Θηβαίων ἀμείβων, τῇ τε γῇ προσρηγνύμενος, ἀξίως τῆς οἰκείας βιοτῆς τὸν τῇδε βίον ἀπέθετο. L'historien auquel Evagre emprunte l'épisode de la langue dévorée par les vers est probablement Timothée Elure ou bien Zacharie le scolastique.

vers. Timothée Élure et les auteurs jacobites le font inviter par l'empereur Marcien au concile de Chalcédoine. Dans sa lettre aux moines de Senoum, Philoxène de Mabboug écrit :

« Le concile de Chalcédoine eut lieu vers la fin de la vie de Nestorius. A ce qu'on raconte, on lui écrivit et on lui envoya tout, tandis qu'il était en exil, ainsi que les Actes devant Flavien et la lettre de Léon. Et si le jugement du Seigneur ne s'était pas hâté et ne l'avait pas enlevé avant la réunion du concile, il avait été appelé aussi pour y venir avec les autres évêques. Je ne dis pas cela d'après un simple ouï-dire, mais pour l'avoir appris en vérité de celui qui avait été envoyé le chercher. C'est ce qui ressort d'ailleurs avec évidence de la lettre qu'il écrivit alors à ses partisans de Constantinople, dans laquelle il admire et loue tout ce qui a été écrit par Flavien à Léon, et il dit que ce sont là exactement ses doctrines [1]. »

D'après Sévère d'Achmounaïn, Nestorius mourut à Panopolis ou Akhmin, après avoir reçu le message de Marcien :

« Marcien, au témoignage des historiens, était attaché au parti de Nestorius et partageait sa manière de voir ; il s'efforça de faire triompher sa doctrine et il l'envoya chercher au lieu où il avait été banni en Égypte. C'était une ville appelée Akhmin (Panopolis). Le messager de l'empereur le trouva malade ; il l'attendit, mais il n'obtint pas ce qu'il désirait, car Nestorius mourut là [2]. »

Jean de Maïouma, dans ses *Plérophories*, le fait mourir un jour avant l'arrivée de l'envoyé du préfet venu pour le chercher : « Comme il proférait un blasphème, sa langue lui refusa son service et sortit de sa bouche, et il mourut en la mordant [3]. » Timothée Élure dit aussi que sa langue se décomposa au point qu'il devint un objet d'horreur et de pitié. Zacharie le scolastique suppose qu'il se mit en route pour se rendre à Chalcédoine, mais qu'une chute de cheval hâta

1. NAU, le *Livre d'Héraclide*, p. 370. Philoxène fut évêque de Mabboug de 485 à 523.

2. *Patrologia orientalis*, Graffin-Nau, t. VI, p. 50-51, trad. L. Leroy.

3. F. NAU, *Les Plérophories de Jean, évêque de Maïouma*, Paris, 1889, cap. XXXIII, p. 39-40.

sa mort. Il se coupa la langue ; sa bouche fourmillait de vers [1].

La légende nestorienne est d'accord avec les écrivains jacobites pour dire que Nestorius fut convoqué au concile de Chalcédoine, mais elle ignore, cela va sans dire, l'épisode de la langue mordue et mangée par les vers :

« L'empereur Théodose étant mort, Marcien lui succéda et il donna aussitôt l'ordre de faire revenir de l'exil le bienheureux, ainsi que les seize évêques qui avaient été exilés en même temps que lui. Ses amis lui écrivirent de s'abandonner à la confiance de l'empereur et de revenir. Il leur répondit en ces termes : « Le désert dans sa désolation me réjouit, etc. »

« Avant l'arrivée du patrice [2], une heure avant la mort de Dorothée [3], ainsi qu'il l'avait prédit, le bienheureux et courageux athlète partit vers celui qui couronne ses amis, alors que les gouttes de sueur tombaient encore de son front. C'est avec courage et sans relâche qu'il avait combattu dans cette lutte [4]. »

Venant tous d'auteurs monophysites [5], ces témoignages nous paraissent fort suspects. On sait que les Jacobites accusaient le concile de Chalcédoine d'avoir enseigné le nestorianisme. Quoi d'étonnant que, pour donner plus de vraisemblance à cette calomnie, ils aient songé à faire appeler Nestorius au concile ? On connaît un décret de Marcien rappelant les évêques déposés par Dioscore au Brigandage d'Éphèse [6]. Mais Nestorius n'était point de ceux-là, et l'on ne voit nulle part que les évêques qui furent exilés en même temps que lui en 435 aient été convoqués [7]. Ce qui est raconté des derniers moments de l'hérésiarque porte visiblement le caractère de la légende [8]. On a voulu assimiler la mort de

1. *Chronique* de Michel le Syrien, Paris, 1901, t. II, p. 38-39. Cf. Nau, le *Livre d'Héraclide*, p. IX-XI.

2. Il s'agit, dans la *Légende*, d'un patrice qui était venu visiter Nestorius à l'Oasis et avait été converti par lui à sa doctrine.

3. Dorothée, évêque de Marcianopolis, un nestorien convaincu.

4. M. Brière, *loc. cit.*, p. 24-25.

5. La légende nestorienne est fort postérieure. Le manuscrit syriaque utilisé par M. Brière est daté de 1558. L'auteur a dû utiliser des sources monophysites.

6. *Pulcheriae epist. ad Leonem M.*, Mansi. VI, col. 99-104.

7. Voir les noms de ces évêques dans le *Synodicon*, cap. CXC. Mansi, V, col. 965.

8. Nous n'avons pas parlé des miracles attribués à Nestorius par la *Lettre à Cosme* et par la *Légende syriaque* ; il est clair que ce sont de pures légendes.

Nestorius à celle d'Arius. Ce fut autrefois un procédé littéraire assez usité d'attribuer à tous les hérétiques une mort ignominieuse[1].

En somme, on ne sait quand, ni où, ni comment mourut le condamné d'Éphèse. *Le Livre d'Héraclide* nous permet d'affirmer qu'il survécut au Brigandage d'Éphèse, puisqu'il eut entre les mains les Actes de cette assemblée et les utilisa dans son ouvrage[2]. Il est probable qu'il ne retourna pas à la Grande Oasis et qu'il termina ses jours aux environs de Panopolis. S'il faut en croire Eutychius, il demeura sept ans dans cette ville, et fut enseveli en un endroit nommé Saklan, où la chaleur est intolérable en été[3]. Saklan est peut-être le nom de la localité à laquelle Nestorius fait allusion dans sa dernière lettre au Préfet de la Thébaïde.

§ VII. — **Caractère de Nestorius.**

Les souffrances de l'exil ne purent arracher à Nestorius un désaveu de sa théorie christologique, comme en témoigne le *Livre d'Héraclide*. Mais cet ouvrage ainsi que sa *Lettre aux habitants de Constantinople*, nous apprennent qu'il mourut avec la conviction que le pape saint Léon enseignait dans la *Lettre à Flavien* la même doctrine que lui. En cela, il se faisait illusion, comme il sera montré plus loin[4]. S'il était venu à Chalcédoine, cette illusion serait sans doute tombée. Se serait-il alors décidé à une rétractation pour rentrer dans communion de l'Église catholique? Il est bien difficile de répondre à cette question. Sa conduite passée ferait plutôt croire à une obstination irréductible. A Chalcédoine en effet, il lui aurait fallu accepter le concile qui l'avait condamné,

1. Les *Plérophories*, par exemple, disent que Théodore de Mopsueste mourut possédé par le démon et se dévorant lui-même.

2. Comme le fait remarquer M. Nau, le *Livre d'Héraclide*, p. IX, note 2, on voit par les Actes du conciliabule d'Ephèse que Nestorius vivait encore en août 449, car les évêques crient : « Brûlons Nestorius et Ibas avec lui. L'exil ne leur fait rien. Nestorius est devenu plus puissant par l'exil. Cf. PERRY, *The Synod of Ephesus*, Oxford, 1875, p. 83.

3. P. G., t. CXI, col. 1093.

4. P. 194 sq.

proclamer sans ambages que la Vierge Marie est θεοτόκος, confesser dans le Christ une *seule hypostase* et une *seule personne* excluant la dualité des hypostases et des *prosôpons physiques* dont parle le *Livre d'Héraclide*. Serait-il allé jusque-là ? Qui pourrait l'affirmer avec certitude ? Il semble que Dieu dans sa miséricorde ait voulu laisser mourir cet infortuné dans la conviction qu'il partageait la foi de celui qu'il reconnaissait pour le successeur de Pierre, et qu'il appelait le chef aimé des Romains [1], afin qu'il pût avoir quelque excuse devant le tribunal du souverain Juge.

Autant qu'on peut le conjecturer par ses écrits, il se figurait réellement que sa doctrine était la pure orthodoxie. Ne l'avait-il pas puisée chez des maîtres illustres comme Diodore et Théodore ? Il avait conscience de n'avoir rien inventé. Les attaques de Cyrille lui firent l'effet de misérables chicanes inspirées par la jalousie et la haine. Il se considéra comme un autre Chrysostome poursuivi par un nouveau Théophile. Ces circonstances, jointes à la fatuité et à la présomption qui faisaient le fond de son caractère, expliquent suffisamment comment il arriva à se considérer comme un martyr de la foi véritable et à identifier sa cause avec celle de Dieu. Nombreux sont les passages du *Livre d'Héraclide* où il pose en victime, où il fait parade de son désintéressement en faveur de la paix des Églises et du triomphe de la vérité :

« Je ne me suis pas écarté de la rectitude des orthodoxes et je ne m'en écarterai pas jusqu'à la mort, bien que par ignorance tous luttent contre moi, même les orthodoxes [2], et qu'ils ne veuillent pas entendre et apprendre quelque chose de moi [3]. »

« J'ai regardé les souffrances de ma vie et tout ce qui m'est arrivé en ce monde comme une souffrance d'un jour, et je n'ai pas changé durant toutes ces années. Voici qu'approche pour moi maintenant le temps de ma mort et chaque

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 302. Voir plus bas, p. 294 sq.
2. Les « Orientaux ».
3. Le *Livre d'Héraclide*, p. 88.

jour je prie Dieu de me délivrer, moi dont les yeux ont vu le salut de Dieu[1]. »

« Je ne cherche pas à m'attirer quelque secours des hommes : car voici que j'ai été immolé et que le temps approche où je vais me dissoudre et être avec le Christ pour lequel celui-là[2] a combattu contre moi ; je parle pour que les hommes ne s'écartent pas de l'orthodoxie à cause du jugement de ce prétendu concile[3]. »

« Je ne me préoccupe pas de ce qui a été fait contre moi, mais seulement de la paix des Églises. Je souffre tout pour la paix des Églises, mais tout est arrivé à l'encontre[4]. »

« Parce qu'ils avaient peur, les Orientaux disaient : « Mieux vaut qu'un homme soit opprimé et que la foi subsiste. » Plût à Dieu que c'eût été vrai ! Comment cela ne m'aurait-il pas plu ?[5]. »

C'est l'intérêt de la foi qui le fit renoncer à l'épiscopat et lui inspira de demander à rentrer dans son monastère :

« Comme il n'existait aucun motif de m'accuser et de me déposer de mon siège, ils en étaient venus à prétexter la foi. A cause de leur animosité contre moi, ils s'étaient passionnés aussi contre la foi. Il me sembla donc qu'il était convenable et utile de m'oublier moi-même, afin qu'arrivât ce dont on avait tant besoin[6] ; car lorsque l'inimitié est apaisée, que de fois on revient à soi[7]. »

C'est aussi, s'il faut l'en croire, un motif semblable qui l'empêcha d'écrire au pape Léon :

« Voici pourquoi je n'ai pas écrit : ce n'est pas parce que je suis un homme orgueilleux et sans intelligence, mais c'est parce que je n'ai pas voulu arrêter dans sa course celui qui marchait si bien, à cause des préventions qui existaient contre ma personne. J'ai accepté de souffrir ce dont on m'accusait, afin que les hommes pussent recevoir sans

1. *Ibid.*, p. 331.
2. Cyrille.
3. *Ibid.*, p. 155.
4. P. 290-291.
5. P. 293.
6. La paix, sans doute.
7. *Ibid.*, p. 249.

encombre l'enseignement des Pères tandis que j'étais ainsi accusé, car je ne m'occupe pas de ce qui a été fait contre moi. Si je n'ai pas écrit, c'est encore pour ne pas laisser croire que je fuyais la lutte, parce que je craignais les peines, moi qui, durant de nombreuses années, n'ai pas eu un instant de repos ni une consolation humaine, car voilà assez de maux qui sont venus sur le monde, et ils peuvent mieux que moi faire éclater à tous les yeux l'oppression de la vraie foi [1]. »

Nestorius raconte en effet, à la fin du *Livre d'Héraclide*, une série de calamités qui ont fondu sur le monde, parce qu'on a abandonné la vraie doctrine, c'est-à-dire la sienne. Il a vite fait de mettre Dieu de son côté :

« Ce que je dis partout et toujours, c'est que je ne cherche pas à me faire aimer par de tels hommes, mais je désire que par mon anathème, ils soient sauvés du blasphème, et que ceux qui seront sauvés confessent Dieu saint, puissant et immortel, sans changer la forme de Dieu, qui est incorruptible en la forme corruptible de l'homme.... Il n'est pas Dieu dans les deux natures ni homme non plus dans les deux natures. Mon but et mon souci sont donc que Dieu soit béni et loué sur la terre comme dans le ciel. Que Nestorius soit anathème, mais qu'ils disent de Dieu ce que je les prie de dire.... Car Dieu combat ceux que je combats et ceux qui combattent contre moi combattent contre lui ; aussi je suis prêt pour lui à tout endurer et souffrir, et plût à Dieu que par mon anathème, tout le monde en arrivât à se réconcilier avec Dieu, car rien ne m'est plus à cœur que cela [2]. »

Parlant de ceux qui sont atteints de l'illusion du contentement de soi-même, « qui se présente comme vice de naissance partout où il existe », le P. Faber dit « que ce sont des gens qui voient partout des marques de la Providence, des événements miraculeux en leur faveur. Quand ils ont le dessous en quelque chose, ils ne s'en aperçoivent point, parce que tout est l'effet d'une providence spéciale à

1. P. 330.
2. P. 323.

leur égard. Le gouvernement du monde entier n'est qu'un panorama dont ils sont le centre; et leurs affaires sont, pour Dieu, ni plus ni moins que des causes finales [1]. » Nestorius paraît bien rentrer dans cette catégorie.

Il est des passages moins édifiants dans le *Livre d'Héraclide*. Ce sont ceux où saint Cyrille est pris à partie. Il y coule une dose de bile qui ne vient point des sources de la charité évangélique. Qu'on en juge par ces petites aménités :

« Comme la vérité suffoquait Cyrille, il ne pouvait pas cacher son sentiment, lui qui, par la suite de la discussion, fut obligé de le mettre par écrit. De même qu'un chien qui est attaché de force cache ses mauvaises habitudes, puis dès qu'il échappe à ses liens, court à sa niche près de ses compagnons, jappe contre ceux qui l'ont pris et n'ose plus sortir dehors ni combattre à découvert, mais, restant à l'intérieur, baisse les oreilles et porte la queue entre les cuisses ; de même celui-là n'a pas osé affronter la discussion, comme ferait celui qui a confiance dans sa cause, ni disputer la victoire à l'aide des Livres divins, des traditions et des enseignements des saints Pères [2]. »

La comparaison a vraiment une saveur homérique. En voici deux autres :

« Tu n'as pas honte, lorsqu'il te suffisait d'attendre quatre jours au plus... de n'avoir rien écouté, mais d'avoir préféré introduire le trouble, comme ce genre de poissons que l'on appelle seiches, qui vont des eaux pures dans les eaux troubles pour ne pas être capturés ; tu as agi de la même manière. C'est une plaisanterie pour ceux qui ont un peu d'intelligence [3]. »

« De même qu'un serpent qui a reçu une blessure, s'enroule sur cette blessure et la cache, puis se déroule de nouveau à cause de la douleur et la montre sans le vouloir ; toi de même tu cherches aussi à cacher ce que tu as confessé, mais ensuite, sans le vouloir, tu es obligé de l'avouer [4]. »

1. Faber, *Conférences spirituelles. Des illusions*, § III.
2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 123.
3. *Ibid.*, p. 113.
4. *Ibid.*, p. 280-281.

Venant d'un caractère aigri par l'adversité, ces violences de langage méritent sans doute quelque indulgence. Elles empêchent quand même de voir dans l'exilé de la Grande Oasis un héros de vertu. Il manque dans son apologie cet accent d'humilité et de douceur qui est la caractéristique des saints et des martyrs.

CHAPITRE II

LES ÉCRITS DE NESTORIUS

Nestorius fut un écrivain fécond. Gennade de Marseille déclare qu'il composa un nombre incalculable d'homélies sur divers sujets [1]. L'empereur Justinien affirme de même qu'il exposa ses erreurs dans de nombreux ouvrages, ἐν πολλοῖς συγγράμμασι [2]. A la fin du XIIIe siècle, le nestorien Ebed Jesu donne un catalogue des livres de l'hérésiarque que l'on conservait encore à cette époque :

« Le patriarche Nestorius, dit-il, composa plusieurs livres que les impies ont fait disparaître [3]. Ceux qui nous sont restés sont les suivants : *Le Livre de la Tragédie*, *le Livre d'Héraclide et l'Epître à Cosme*, qui furent traduits (en syriaque) du temps du patriarche Paul (539-540) ; la longue *Liturgie* qui porte son nom, traduite (toujours en syriaque) par Thomas et Mar Aba (vers le milieu du VIe siècle) ; un livre de *lettres* et un autre *d'homélies et de discours* [4]. »

Si la *Lettre à Cosme* dont parle Ebed Jesu est la même que celle qu'Oscar Braun a trouvée dans un recueil syriaque d'ouvrages nestoriens et qu'il a traduite en allemand [5], il faut dire qu'elle n'est pas de Nestorius. C'est un petit récit à allure légendaire de la vie de l'hérésiarque et des miracles

1. *Composuit diversarum* ὑποθέσεων *infinitos tractatus. De scriptor. eccles.*, cap. LIII. P. L., t. LVIII, col. 1088-1089. Lss *tractatus* dont parle Gennade ne sont pas autre chose que les ἐξηγήσεις signalées par saint Cyrille dans ses lettres, c'est-à-dire les discours de Nestorius.

2. *Adversus Origen.* P. G., t. LXXXVI[1], col. 1021 B.

3. Allusion à l'édit de Théodose II ordonnant de brûler les écrits de Nestorius.

4. *Catalog. librorum Chald.*, n° 29. ASSEMANI, *Bibliotheca orient.*, t. III, p. 35.

5. Dans *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, t. LIV (1900), p. 378 395. M. Nau donne une traduction française de la *Lettre à Cosme* dans un appendice au *Livre d'Héraclide*, p. 361-366.

qu'il aurait opérés. La *Liturgie* dite de Nestorius n'est pas non plus de lui, bien qu'elle soit très ancienne et qu'on puisse y découvrir des traces de nestorianisme [1].

§ I. — « La Tragédie ».

Le Livre de la Tragédie doit sans nul doute être identifié avec le *Liber de historia* signalé par le *Synodicon Cassinense* [2] et avec l'*Histoire*, ἱστορία, dont Evagre donne un court résumé [3] :

« Nestorius, ce père du blasphème, qui ne bâtit pas sur le fondement déjà posé, mais sur le sable... écrit contre ceux qui l'avaient accusé d'avoir introduit des nouveautés inacceptables et d'avoir demandé à tort la réunion du concile d'Ephèse. Il fait à sa manière l'apologie de son propre blasphème et raconte comment il fut amené à inventer le terme de χριστοτόκος pour mettre d'accord et préserver d'erreur les deux partis qui se disputaient dans l'Eglise, les uns disant qu'il fallait appeler Marie ἀνθρωποτόκος, les autres θεοτόκος. Il ajoute aussi que Théodose ne voulut pas d'abord confirmer sa déposition, à cause de la sympathie qu'il avait pour lui, mais qu'ensuite, lorsque quelques évêques des deux partis furent envoyés d'Ephèse auprès de Théodose, lui, Nestorius, renouvela avec succès sa demande de retourner à son monastère.... Il y demeura quatre ans, à ce qu'il raconte lui-même, entouré d'honneur et de respect, jusqu'au moment où un nouveau décret de l'empereur le relégua à l'Oasis [4]. »

L'ouvrage est signalé sous le titre de « *Tragédie* » dans la préface du traducteur syriaque du *Livre d'Héraclide* [5].

1. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 620-632, éd. de Francfort, 1847, a donné une traduction latine de la *Liturgie* de Nestorius. La prière qui suit immédiatement le *Trisagion*, *ibid.*, p. 622, a particulièrement une saveur nestorienne.

2. Mansi, t. V, col. 762 C.

3. εἰ μὴ Νεστορίου βίβλῳ περιέτυχον, τὴν περὶ τούτων ἱστορίαν παρεχομένῃ. Evagre, *loc. cit.*, col. 2436 A.

4. *Ibid.*, col. 2436.

5. Nau, p. 3.

Comme l'ami de Nestorius, Irénée de Tyr, a composé un livre portant le même titre[1], il y a lieu de se demander si l'apologie historique dont parle Évagre était primitivement intitulée « *La Tragédie* », ou si ce n'est qu'après coup et par allusion à l'ouvrage d'Irénée qu'on lui a donné ce nom[2]. Il est difficile de résoudre la question, qui, d'ailleurs, n'a pas grande importance. De la « *Tragédie* », il ne nous reste qu'un extrait conservé dans le *Synodicon*[3]. Peut-être retrouvera-t-on un jour l'ouvrage tout entier dans sa traduction syriaque.

A quelle époque Nestorius le composa-t-il ? Loofs pense que ce fut pendant le séjour à Antioche, de 431 à 435, et qu'il est visé dans l'édit de Théodore de 435 condamnant au feu « les livres impies de Nestorius dirigés contre la religion orthodoxe et les décrets du concile d'Éphèse[4]. L'hypothèse est assez vraisemblable, mais ne cadre pas complètement avec les données fournies par Evagre. Au dire de cet historien en effet, Nestorius raconte dans la « *Tragédie* » qu'il est resté quatre ans à Antioche et qu'il a été exilé ensuite à l'Oasis. Cela suppose que l'ouvrage, qui a pu être commencé à Antioche, n'a été terminé qu'à l'Oasis. Il est difficile dès lors que l'édit de Théodose vise directement cet écrit, à moins d'admettre que l'auteur en a donné une édition augmentée, pendant l'exil en Égypte.

§ II. — **Le « Théopaskhite ».**

Un autre ouvrage, que ne connaît pas Ebed Jesu, mais que signale le traducteur syriaque du *Livre d'Héraclide*[5] et dont Loofs a réussi à découvrir quelques courts fragments en traduction syriaque[6], est le *Théopaskhite*. A en juger par

1. *Testimonium quod Irenaeus posuit in opere suo, quod tragoediam nominavit, ex Nestorii dictis in libro de historia*, Synodic. cap. VI, MANSI, V, col. 762.
2. Cf. LOOFS, p. 87-88.
3. *Synodicon*, cap. VI. MANSI, V, col. 762-764. LOOFS, p. 203-208.
4. ἀσεβεῖς βίβλους περὶ τῆς εὐαγοῦς τῶν ὀρθοδόξων θρησκείας καὶ κατὰ τῶν δογμάτων τῆς ἐν Ἐφέσῳ τῶν ἐπισκόπων ἁγίας συνόδου. MANSI, V, col. 413 D. LOOFS, pp. 88-89.
5. NAU, p. 3. Le syriaque porte *Theopastiqos*. C'est une métathèse fréquente pour *Theopasqitos*.
6. LOOFS, p. 208-211.

les fragments conservés, il était composé sous forme de dialogue entre un orthodoxe, c'est-à-dire un nestorien, et un théopaskhite, c'est-à-dire un partisan de l'union hypostatique. Saint Cyrille est directement visé [1]. Le traducteur syriaque du *Livre d'Héraclide* recommande de lire le *Théopaskhite* avant la *Tragédie* et le *Livre d'Héraclide*. Les trois ouvrages réunis formaient comme une sorte de trilogie où le condamné d'Ephèse faisait l'apologie de sa doctrine et de ses actes. D'après cette indication, le *Théopaskhite* dut voir le jour avant la « *Tragédie* ». Nestorius le composa pendant les années de douce retraite au monastère d'Euprépios, de 431 à 435. C'est sans doute cet ouvrage, directement dogmatique, qui força Jean d'Antioche à demander à l'empereur l'expulsion de Nestorius et qui provoqua l'édit ordonnant de brûler tous ses écrits. Il paraît être perdu sans retour [2].

§ III. — Le « Livre d'Héraclide de Damas »

Ce que cette perte pourrait avoir d'irréparable pour l'histoire des doctrines est compensé dans une certaine mesure par la découverte récente de l'autre ouvrage signalé par Ebed Jésu : le *Livre d'Héraclide*. En dehors des particularités qui le distinguent, ce livre semble contenir en effet une partie de ce qui faisait le fond du « *Théopaskhite* » et de la « *Tragédie* ». Évagre « parle d'un ouvrage en forme de dialogue, adressé à un certain Égyptien, que composa Nestorius au sujet de son exil à l'Oasis et dans lequel il raconte longuement tout ce qui le concerne [3]. » M. Nau reconnaît à

1. Le théopaskhite dit à un endroit, Loofs, p. 210, que les natures du Fils de Dieu sont distinguées, après l'union, *par la pensée*. L'expression « ἐν ἐννοίαις μόναις », « ἐν θεωρίᾳ » est cyrillienne. Voir plus loin, p.

2. Loofs, p. 69 et 89, induit sans doute en erreur par une fausse traduction de Goussen, parle d'un quatrième ouvrage intitulé « *Historica* », qui serait signalé dans la préface du traducteur syriaque du *Livre d'Héraclide*. Nau, p. 3, traduit ainsi le passage visé, qui vient après une lacune : « Le quatrième (genre de littérature) est l'histoire. Le présent livre appartient au troisième genre, c'est-à-dire aux controverses sur la foi ». On voit qu'il n'est nullement question d'un *quatrième* ouvrage de Nestorius.

3. Γράφει δὲ διαλεκτικῶς ἕτερον λόγον πρός τινα δῆθεν Αἰγύπτιον συγκείμενον περὶ τῆς αὐτοῦ εἰς Ὄασιν ἐξορίας, ἔνθα τὰ περὶ τούτων πλατύτερον λέγει. EVAGRE, *loc. cit.*, col. 2437 A.

ce signalement le *Livre d'Héraclide*. On éprouve quelque hésitation à être de son avis, car le *Livre d'Héraclide*, tel du moins qu'il nous est parvenu, ne traite pas précisément de l'exil à l'Oasis. A peine y est-il fait allusion tout à la fin de l'ouvrage. L'identification reste dès lors douteuse.

Quoi qu'il en soit, le *Livre* ou *Traité d'Héraclide de Damas*[1] est de beaucoup l'écrit le plus long et le plus important qui nous soit parvenu sous le nom de Nestorius. Ce n'est pas le mieux composé ni le plus intéressant à lire. Entre cet ouvrage touffu, plein de répétitions, ennuyeux au possible et telle homélie vive, brillante, pleine d'antithèses à effet qui nous reste de l'hérésiarque, il y a comme un abîme. Ce serait à dérouter la critique interne, si l'identité des doctrines, l'accent personnel qui résonne tout le long de l'ouvrage, le fait qu'on se trouve en face d'un fruit d'extrême vieillesse, ne venaient, en dehors des témoignages externes, déposer en faveur de l'authenticité substantielle du livre. On y surprend cependant, quelques lignes avant la fin, une interpolation évidente, due soit à un copiste grec, soit à quelque traducteur. Nestorius prophétise le pillage de Rome par Genséric, en 455 :

« Il y aura bientôt contre Rome une seconde venue du barbare, durant laquelle Léon — qui tenait à la vérité la vraie foi, mais qui approuvait ce qu'on avait fait contre moi avec iniquité, sans examen et sans jugement — devra livrer de ses mains les vases sacrés aux barbares et verra de ses yeux les filles de l'empereur de ce temps-là conduites en captivité[2]. »

Est-ce le seul passage qu'une main étrangère ait glissé dans l'ouvrage ? Qui oserait répondre à cette question par un oui catégorique ? Il paraît bien que dans l'ensemble le *Livre*

1. Le titre syriaque est *Tegourtã Heraclidis*, qui signifie mot à mot : *commerce* ou *marché d'Héraclide*. M. Bethune-Baker a traduit par : *The Bazaar of Heraclides*, Loofs par : *Der Handel des Heraclides*. M. Nau a reconnu avec beaucoup de perspicacité sous le mot *tegourtã* le grec πραγματεία, qui s'entend rarement du mouvement des affaires, du commerce, et fort souvent d'un sujet d'étude, d'un traité, d'un livre. C'est dans ce sens que Socrate dit de Nestorius qu'il a ignoré τὰς πραγματείας τῶν παλαιῶν. *Hist. eccles.*, VII, 32. P. G., t. LXVII, col. 808. Il faut donc traduire par *Livre* ou *Traité d'Héraclide*. Cf. Nau, *Note sur le titre Tegourtã Heraclidis* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVI (1909), p. 208-209.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 331.

d'Héraclide nous présente la pensée et le style de Nestorius, mais il est permis, croyons-nous, de soupçonner de nombreuses additions de détail, sur lesquelles la sagacité des critiques pourra s'exercer. Nous n'oserions même pas rejeter comme invraisemblable l'hypothèse d'une compilation de morceaux authentiques faite par un disciple de l'hérésiarque, après sa mort. Ce compilateur pourrait être Héraclide de Damas qui, de pseudonyme de Nestorius, deviendrait ainsi un personnage réel. Il aurait, çà et là, introduit quelques passages de son cru, inventé l'artifice littéraire du dialogue, qui est du reste si peu soutenu [1] ; en particulier, la dernière partie du livre, qui contient le récit des événements qui suivirent l'exil de Nestorius, et tout spécialement le dernier morceau qui a pour titre : *Enumération d'une partie des maux qui sont venus sur la terre, à cause de l'abandon de la vraie foi du Dieu impassible, avec une prophétie* [2], serait presque entièrement son œuvre. Bien des indices rendent cette hypothèse probable [3]. Notre étude étant avant tout d'ordre théologique,

1. Voir plus bas, p. 76.
2. Nau, p. 317-331.
3. Dans son compte-rendu de la traduction du *Livre d'Héraclide*, *Revue d'histoire ecclésiastique*, juillet 1911, p. 513-519, M. Jules Lebon a formulé contre l'authenticité de cet ouvrage des doutes qui méritent d'attirer l'attention : « Par une faveur dont il serait sans doute malaisé de signaler un second cas dans la critique récente de l'ancienne littérature chrétienne, le *Livre d'Héraclide* a vu ses prétentions à l'authenticité unanimement reconnues dès le premier instant de sa réapparition. Avant même, qu'il fût publié et entièrement traduit, on a revu, sur sa foi, tout un chapitre de l'histoire ancienne de l'Eglise et on lui a ouvert bien larges les portes de la *Dogmengeschichte* ! A son tour, M. Nau ne doute aucunement de l'authenticité ; il écarte même certaines objections ; sauf pour les titres des sections et pour la prophétie finale, on ne trouve sous sa plume nulle restriction au jugement catégorique formulé à la page XIX : « Son authenticité ne paraît pas pouvoir être mise en doute ». A tort ou à raison, je ne parviens pas à partager cette tranquille assurance. Un peu d'habitude de la littérature théologique et polémique provoquée en Orient par les luttes christologiques, met pour toujours en garde et en défiance contre les origines trop directes et trop glorieuses dont certains documents se prévalent, et plus encore, contre celles qu'on leur attribue dans la suite, comme c'est ici le cas ; ces prétentions sont souvent tendancieuses, intéressées et toujours sujettes à caution. »

Après cette remarque générale dont personne ne contestera la justesse, M. Lebon fait observer que la forme dialoguée de l'ouvrage présente des anomalies et qu'on est en droit de s'étonner de voir nommer Nestorius parmi les interlocuteurs : « Vu l'habileté qu'on lui connait par ailleurs, l'hérésiarque aurait sûrement dissimulé sa doctrine et son apologie sous le voile d'un dialogue non *entre Sophronius et lui, mais entre Sophronius et Héraclide*... Pourquoi ce der-

nous avons cru pouvoir faire abstraction de ce problème littéraire, qui n'atteint pas directement le fond doctrinal du *Livre d'Héraclide*, fond que nous croyons être de Nestorius.

Si l'ouvrage, déduction faite de quelques interpolations, appartient intégralement à l'hérésiarque, celui-ci n'a pu le composer que pendant son exil en Égypte et ne l'a terminé qu'après le brigandage d'Éphèse, dont les Actes sont utilisés. La traduction syriaque fut faite sous le patriarche nestorien Paul, qui siégea de 539 à 540 [1]. Peu après cette date, le moine nestorien Bar 'Edtâ avait le courage de l'apprendre par cœur :

« Mar Abraham m'ayant imposé, dit-il, de réciter les livres de l'Écriture sainte, j'arrivai, au bout de quelques années, à réciter les deux Testaments comme on récite les psaumes. Je récitai aussi par cœur les livres de l'abbé Isaïe, de Marc et de Mar Évagrius... et enfin le livre de Mar Nestorius qui est appelé de *Héraclidos*, qui a été traduit récemment de mon temps du grec en syriaque : je travaillai sur ce livre durant des années [2], au point de pouvoir réciter à chaque instant

nier ne serait-il pas non seulement un personnage historique, mais encore l'auteur même du dialogue ? » Cette objection serait très sérieuse, s'il était prouvé que l'original portait le nom de Nestorius. Mais qui nous le dira ? Le nom de Nestorius a pu être substitué à celui d'Héraclide par quelque copiste, qui était au courant de leur équivalence.

M. Lebon insiste ensuite sur la rareté et le peu de valeur des témoignages externes qui attribuent l'ouvrage à Nestorius. La connaissance parfaite qu'a l'auteur des événements qui se sont déroulés entre 435 et 450, loin d'être une preuve d'authenticité, inspire plutôt de la défiance : « Il a découvert la supercherie littéraire que l'histoire a appelée la fraude des apollinaristes (p. 292) ; il sait Dioscore sous le coup de préoccupations qui révèlent l'imminence, sinon la convocation déjà faite, du concile de Chalcédoine. D'autre part, comprend-on que Nestorius ait pu tant et si vivement attaquer saint Cyrille défunt sans faire allusion à la mort de ce rival (444). Peut-on croire que Nestorius ait renoncé à faire ressortir, en écrivant à saint Léon, la conformité de la doctrine du Tome avec la sienne par amour de la vérité et par un héroïque souci de ne pas en compromettre le triomphe ? L'apologiste ne se serait-il pas trahi comme distinct de l'hérésiarque par tous ces indices, auxquels j'ajouterai encore la prophétie finale : prophétie *ex eventû*, je le veux bien, mais pourquoi nécessairement interpolée ? »

Toutes ces raisons sont loin d'être apodictiques, mais elles rendent vraisemblable l'hypothèse d'une compilation de pièces authentiques. Le difficile est de démêler la part du compilateur.

1. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 159, note 5.

2. Ceux qui ont lu le *Livre d'Héraclide* n'auront pas de peine à comprendre tout l'héroïsme de ce labeur.

toutes les sections qui se trouvent dans la *Tegourtâ*[1]. »

L'ouvrage est rarement mentionné dans la littérature nestorienne ; son peu de tenue littéraire en est sans doute la cause. La traduction syriaque nous est parvenue par un manuscrit conservé dans la bibliothèque du patriarche nestorien, à Kotchanès, dans le Kurdistan turc, et pouvant remonter au XIe ou au XIIe siècle. On y trouve quelques lacunes et quelques interversions.. Les passages obscurs ne manquent pas ; la comparaison avec le texte grec, aux endroits où elle est possible, révèle beaucoup de fautes de copistes et quelques contresens[2]. Malgré ces imperfections, le texte syriaque nous livre bien l'œuvre primitive. Copié une première fois en 1889 par le prêtre Auscha'nâ pour le compte des missionnaires américains d'Ourmiah[3], puis une seconde fois pour le compte de M. P. Bedjan, le manuscrit a été édité par M. Bedjan lui-même, en 1910[4]. Presque en même temps, M. Nau a fait paraître une traduction française, qui ne brille pas par l'élégance du style, mais paraît fidèle dans l'ensemble[5]. C'est cette traduction française qui nous a permis d'entreprendre notre travail et que nous avons utilisée dans une large mesure[6].

Le traducteur syrien explique dans une préface pourquoi

1. Nau, le *Livre d'Héraclide*, p. XIX-XX. Cf. A Scher, *Analyse de l'histoire de Rabban Bar 'Edtâ*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XI (1906), p. 406.

2 Nau, *ibid.*, p. XXV.

3. C'est de la copie d'Ourmiah que dérivent : 1° la copie faite par M. l'abbé H. Goussen pour l'Université de Strasbourg ; 2° deux copies pour MM. Parry et Jenks, l'un chef et l'autre membre de la mission anglaise d'Ourmiah. C'est la copie de M. Jenks qui a servi de base à l'ouvrage de M. Bethune-Baker sur Nestorius. M. Bedjan a utilisé à la fois pour son édition la copie de M. Goussen, celle de Bethune-Baker et celle qu'il a fait exécuter lui-même. Cf. Nau, *op. cit.*, p. XXIII-XXIV.

4. Nestorius, le *Livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910. In-8° 634 pages. M. Bedjan fait précéder le texte syriaque d'une excellente préface. Sa manière d'entendre la christologie de Nestorius concorde à peu près avec la nôtre.

5. Nestorius, le *Livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau, avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, suivi *du texte des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur* et de trois appendices : *Lettre à Cosme — Présents envoyés d'Alexandrie — Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople*, Paris, 1910. In-8°, XXVIII, 404 pages.

6. Nous nous permettons de faire subir çà et là quelques modifications d'ordre grammatical à la traduction de M. Nau.

Nestorius a choisi le titre de *Livre d'Héraclide* : « C'est parce qu'il craignait que son nom, abhorré d'un grand nombre, ne les détournât de lire l'ouvrage [1]. » C'est surtout parce qu'un édit impérial dont nous avons déjà parlé condamnait aux flammes tous les écrits de l'hérésiarque. Le livre est composé sous forme de dialogue entre Nestorius et un certain Sophronius, qui joue le rôle d'adversaire ; mais c'est un dialogue singulièrement intermittent. Sophronius ne parle que dans le premier tiers de l'ouvrage [2] ; après, c'est un monologue dont Nestorius fait tous les frais, interpellant souvent Cyrille et ne se souvenant de son véritable interlocuteur que quelques lignes avant la fin. Quant au contenu, M. Nau en donne l'analyse suivante :

« C'est un ouvrage de controverse philosophique et théologique où l'histoire ne joue qu'un rôle secondaire ; Nestorius a reçu les Actes du concile d'Éphèse et il se propose de les commenter à son point de vue, en réfutant les accusations, en mettant en relief les fautes de procédure et en précisant l'objet du litige et ses accusations contre Cyrille (p. 88-290). Il ajoute une introduction philosophico-théologique sur les diverses hérésies (p. 5-88) et un appendice sur les conséquences que sa condamnation a entraînées (p. 290-331).

» Dans le corps de l'ouvrage (88-290), il suit l'ordre des Actes : d'abord (88-116), les préliminaires du concile et la question de forme : origine de la controverse au sujet de la locution « Mère de Dieu » (91-92), mobiles de Cyrille (92-95), lettres de Cyrille et de Nestorius, tenue de la première session, sans attendre les Orientaux ni les légats du Pape, sous la présidence de Cyrille, qui était l'un des accusés ; protestation des autres évêques, du comte Candidianus et de l'empereur (95-116) ; puis viennent, prises dans les Actes, les paroles de Pierre, prêtre d'Alexandrie, de Memnon, de Cyrille, de Juvénal, de Théodote et d'Acace (116-125) ; à l'occasion du symbole de Nicée, qui a été lu au concile, Nestorius oppose sa manière de le comprendre à celle de Cyrille et continue la comparaison de leurs lettres

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 3.
2. Jusqu'à la page 98 de l'édition de Nau.

(126-163); il cite ensuite et commente l'un après l'autre les fragments qu'on lui a attribués à Éphèse (163-235); il raconte à sa manière comment on a forcé la main à l'empereur pour lui faire accepter le fait accompli (235-259); il examine enfin la lettre de Cyrille à Acace et, à son occasion, l'accord avec les Orientaux (259-290).

» Dans l'appendice, qui est fort intéressant, Nestorius commente la campagne contre Théodore et Diodore, le concile de Flavien, la lettre de saint Léon, le conciliabule d'Éphèse (290-332)....

» L'introduction (5-88) est divisée en quatre-vingt-treize chapitres dont les titres constituent une suffisante analyse [1]. »

A y regarder de près, cet ouvrage n'apprend rien de bien nouveau, au point de vue historique, sauf quelques détails, qui seront toujours sujets à caution tant qu'on ne pourra les contrôler par ailleurs [2]. L'auteur fait sa propre apologie et le ton de sa polémique, comme on a pu en juger par deux ou trois citations données plus haut, est loin de respirer la sérénité. Les événements reçoivent parfois une interprétation partiale dont il est bon de se défier et qu'il faut corriger par les données que fournissent les auteurs contemporains.

Au point de vue théologique, le *Livre d'Héraclide* a une réelle importance, parce qu'il nous fait connaître dans son fond la doctrine christologique de son auteur et nous révèle plusieurs autres points intéressants de sa théologie. Il nous permet aussi de constater que le condamné d'Éphèse a maintenu jusqu'à la fin de sa vie sa conception hétérodoxe du mode d'union des deux natures en Jésus-Christ. A peine trouve-t-on çà et là quelques atténuations de certaines affirmations antérieures au concile d'Éphèse. Le *théotocos* est relégué au second plan, parce que sa négation n'est qu'une conséquence particulière du système nestorien pris dans son ensemble.

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. XVIII-XIX.

2. Il est remarquable que, parmi les pièces reproduites par Nestorius, il ne s'en trouve aucune que nous ne connaissions par ailleurs.

§ IV. — **Les Anathématismes.**

Quand Nestorius eut reçu, le 6 décembre 430, la lettre du synode alexandrin, qui se terminait par douze anathématismes, il opposa à ceux-ci douze contre-anathèmes de sa composition. Ils portent souvent à faux et condamnent des erreurs que saint Cyrille a expressément rejetées. Nestorius y laisse percer à plusieurs endroits sa théorie de deux sujets, de deux personnes en Jésus-Christ. C'est l'Africain Marius Mercator qui nous a conservé ces contre-anathèmes[1]. Ils n'ont joué aucun rôle dans la controverse. Saint Cyrille et le concile d'Éphèse les ignorent. Peut-être étaient-ils précédés d'une lettre qui les expliquait[2].

J. S. Assemani a tiré du cod. CLXXIX de la bibliothèque vaticane douze anathématismes syriaques attribués à Nestorius, qu'il a publiés avec une traduction latine[3]. Ils n'ont rien à voir avec les anathématismes de saint Cyrille, et bien qu'on y trouve le plus pur nestorianisme, ils ne paraissent pas avoir Nestorius pour auteur[4].

§ V. — **Les lettres.**

Quelque importants que soient pour la connaissance du nestorianisme le *Théopaskhite*, la *Tragédie* et le *Livre d'Héraclide*, ils n'ont pu influer sur la condamnation de Nestorius, puisqu'ils furent composés après le concile d'Éphèse. Les *Anathématismes* non plus, bien que probablement antérieurs à l'été de 431, ne figurèrent point parmi les pièces du procès. Celles ci consistèrent en des lettres et des homélies,

1. Ils sont reproduits dans Mansi, V, 703-706, dans Migne, P. L., t. XLVIII, col 909 923 avec les anathématismes de saint Cyrille et les réfutations de Marius Mercator. Loofs les donne dans son édition, p. 211-217.

2. C'est l'hypothèse de Loofs, p. 101.

3. *Bibliotheca orientalis*, t. III,2, p. CIC-CCIII.

4. Loofs les range parmi les œuvres d'une authenticité douteuse, p. 220-223. Cf. p. 111, 68-69, 102.

auxquelles il faut joindre certains propos tenus en public par l'hérésiarque[1].

Loofs est arrivé à réunir dix lettres complètes, dont voici la liste, disposée d'après l'ordre chronologique :

1° *Première lettre au pape Célestin.* Cette lettre fut écrite au début de la controverse et avant l'expulsion des Pélagiens de Constantinople, par conséquent vers le début de 429. Elle ne nous est parvenue qu'en traduction latine[2].

2° *Première lettre à Cyrille.* C'est la réponse à la première lettre de l'évêque d'Alexandrie à Nestorius. Elle doit appartenir à l'automne de 429. Nous en possédons le texte original[3].

3° *Seconde lettre au pape Célestin*, seulement en traduction latine. Entre cette seconde lettre et la première, Nestorius dut en écrire plusieurs autres, au moins une, insistant auprès du pape pour avoir des renseignements sur les évêques pélagiens expulsés d'Italie[4]. Cette lettre doit être de 429.

4° *Lettre au pélagien Célestius*, seulement en latin. Il est vraisemblable qu'elle date de la fin de 429 ou du commencement de 430, et qu'elle fut adressée en guise de consolation à Célestius, après son expulsion de Constantinople[5].

5° *Seconde lettre à Cyrille*, écrite en réponse à la seconde lettre de l'évêque d'Alexandrie dans l'été de 430. Elle fut lue à la première session d'Éphèse et déclarée contraire au symbole de Nicée. Le texte original est conservé[6].

6° *Troisième lettre au pape Célestin*, en latin seulement, écrite avant le 6 décembre 430 et après la seconde lettre à Cyrille[7].

1. Dans le rapport envoyé aux empereurs, après la première session, les Pères d'Ephèse déclarent que les doctrines de Nestorius sont exprimées dans ses lettres, ἐπιστολαί, dans ses livres (d'homélies), βίβλοι, dans ses discours publics, δημοσίαι διαλέξεις, et qu'il les a manifestées à Ephèse dans ses conversations avec les évêques, Mansi, IV, col. 1240 A.

2. Loofs, p, 165-168.

3. *Ibid.*, p. 168-169.

4. *Ibid.*, p. 169-172. Nestorius débute ainsi : *Saepe scripsi beatitudini tuae propter Julianum.* Le *saepe* ne peut se rapporter seulement à la première lettre.

5. *Ibid.*, p. 172-173.

6. *Ibid.*, p. 173-180.

7. P. 181-182.

7° *Lettre à Jean d'Antioche*, en latin seulement[1]. Loofs place cette lettre après le 6 décembre 430[2]. Nous la croyons antérieure de quelques jours à cette date, car on n'y trouve aucune allusion à la *lettre synodale* des Alexandrins, ni aux anathématismes qui la terminent.

8° *Lettre de Nestorius et des évêques de son parti à l'empereur*, en grec[3]. Elle fut écrite après la première session d'Éphèse, pour protester contre ce qui s'était passé.

9° *Lettre à l'eunuque Scholasticus*, en latin seulement, écrite à Éphèse, peut-être en même temps que la précédente[4]. Nestorius proteste qu'il n'est pas l'adversaire du θεοτόκος, pourvu qu'on joigne à ce terme l'ἀνθρωποτόκος afin d'écarter toute interprétation manichéenne, arienne ou apollinariste. Il fait allusion aux conversations qu'il a eues à Ephèse avec certains évêques et dont on a dénaturé la portée, déclare que les *chapitres* de Cyrille sont incontestablement hérétiques et manifeste le désir d'abdiquer l'épiscopat et de retourner à son monastère.

10° *Lettre au préfet Antiochus*, écrite en septembre 431, après la réception du décret impérial ordonnant à Nestorius de se retirer dans son monastère d'Antioche[5]. Il ne reste qu'une traduction latine de cette pièce.

A ces dix lettres il faut joindre des fragments de quatre lettres sûrement authentiques :

1° Quatre courts fragments d'*une lettre à Alexandre de Hiérapolis*, écrite probablement avant le concile d'Éphèse[6].

2° Deux fragments syriaques d'*une lettre à Théodoret*, écrite en exil[7].

3° Trois extraits d'*une première lettre au préfet de la Thébaïde*[8].

4° Trois extraits d'*une seconde lettre au même*[9]. Nous avons

1. P. 183-186.
2. P. 98.
3. P. 186-190.
4. P. 190-194.
5. P. 195-196.
6. P. 196-197. Cf. p. 99.
7. P. 197-198.
8. P. 198-199.
9. P. 199-201.

dit plus haut en quelles circonstances furent écrites ces deux dernières lettres.

Loofs donne comme d'une authencité douteuse un fragment syriaque d'une *lettre à Théodoret* dont l'importance théologique est nulle[1].

Dans une lettre aux moines de Senoun, le monophysite Philoxène, évêque de Mabboug de 485 à 523, cite des extraits d'*une lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople*, écrite après le brigandage d'Éphèse. Avant la publication du *Livre d'Héraclide*, les critiques pouvaient avoir de bonnes raisons de suspecter l'authenticité de cette pièce, où se lit cette étonnante déclaration :

« J'ai appris les choses qui ont été faites auparavant par Flavien, le pieux évêque de Constantinople, contre Eutychès... Quant à ce qui a été fait maintenant par le fidèle Léon, chef des prêtres, qui a combattu pour la piété et s'est opposé à ce qu'on a appelé concile, j'en ai loué Dieu avec grande allégresse, et je passe tous les jours dans l'action de grâces. Sachez donc, vous aussi qui êtes instruits par Dieu, que mon enseignement — celui même de la piété — est celui qui a été défini par les hommes vénérables dont je viens de parler, par Flavien et par Léon[2]. »

Citées par un monophysite qui s'efforce de montrer que le concile de Chalcédoine a canonisé la doctrine nestorienne, ces paroles pouvaient paraître inventées de toute pièce ; mais cette impression disparaît, quand on a lu le *Livre d'Héraclide*, où l'on trouve exactement les mêmes affirmations. Nestorius a cru que saint Flavien et saint Léon enseignaient la même doctrine que lui. Aux fragments fournis par Philoxène, M. Nau a joint un long extrait tiré du manuscrit Add. 12 154 de Londres, de sorte que nous possédons la *Lettre aux habitants de Constantinople* presque en entier. Nous n'y avons rien trouvé qui ne puisse avoir été écrit par l'auteur du *Livre d'Héraclide*. Celui-là cependant se tromperait grandement qui se baserait uniquement sur cette lettre pour juger de la doctrine christologique de Nestorius,

1. P. 201-202.
2. Traduction Nau, Appendice III au *Livre d'Héraclide*, p. 373-374.

car elle est pleine de sous-entendus, qu'on devine sans peine, quand on a lu les autres ouvrages de l'hérésiarque. Voici par exemple un passage où Nestorius rejette certaines manières de parler de quelques-uns de ses disciples :

« Ils disent : « Nous reconnaissons que le Verbe en essence est Fils de Dieu et Seigneur, mais quant au corps qui a été pris, nous témoignons qu'il est Jésus de Nazareth. Et encore : « *Dans celui qui est un peu moins que les anges, nous voyons Jésus* (Hebr. II, 9), c'est-à-dire : Jésus est un homme consubstantiel à tous les hommes, qui ne l'emporte en rien sur les hommes de même nature que lui, si ce n'est par ce que la grâce lui a donné ; la grâce qui lui fut donnée ne change pas la nature. »

« Mais nous, nous leur disons que ces paroles ne causent de honte et de tort qu'à ceux dont on a parlé plus haut, car leur enseignement et le nôtre n'est pas le même. A moi aussi jadis cet Égyptien (Cyrille), pour me confondre et pour cacher ses mauvais desseins, m'a attribué cet enseignement abominable, pour fortifier l'opinion de ceux dont il est le chef, de ceux qui attribuent les souffrances à Dieu [1]. »

Il est bien vrai que Nestorius n'a jamais nié brutalement la divinité du Fils de Marie, comme il sera dit plus loin, mais la manière dont il explique que Jésus est Dieu, n'est pas orthodoxe. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue en lisant la *Lettre aux habitants de Constantinople*. On ne peut croire non plus Nestorius sur parole, quand il se déclare d'accord avec saint Léon, car il est victime d'une illusion.

§ VI. — **Les homélies.**

Nous avons déjà eu occasion, en racontant la vie de Nestorius, de parler de ses cahiers d'homélies. Celles-ci furent fort nombreuses. C'est d'elles, et d'elles uniquement, qu'il s'agit dans ce passage de Gennade de Marseille :

« Nestor haeresiarches, cum in Antiochena ecclesia presbyter insignis in docendo ex tempore declamator haberetur,

1. *Ibid.*, p. 374.

composuit diversarum ὑποθέσεων infinitos tractatus (ἐξηγήσεις), in quibus jam tunc subtili nequitia infudit postea proditae impietatis venena, quae moralis interdum occultabat suadela. Postquam vero, eloquentia et abstinentia commendante, Constantinopolitanae ecclesiae pontificatui donatus est, apertum se hostem ecclesiae, quem diu celabat, ostendens, scripsit librum quasi de Incarnatione Domini sexaginta et duobus divinae scripturae testimoniis pravo sensu suo constructum, in quo quid adseveraverit in catalogo haereticorum monstrabitur [1]. »

Les *infiniti tractatus* dont parle Gennade désignent certainement les homélies [2], et le *liber quasi de Incarnatione Domini* doit sans doute aussi s'entendre d'un recueil de sermons. Le Père Garnier identifie ce recueil avec celui dont parle saint Cyrille dans le prologue de son ouvrage *Adversus Nestorii blasphemias* [3]. Loofs admet l'identification, mais il pense que la collection visée par Gennade était plus riche que celle qu'indique l'évêque d'Alexandrie [4]. Il est permis aussi de croire que le *liber quasi de Incarnatione* de Gennade est le même que le *liber homiliarum et orationum* signalé par Ebed Jesu dans son catalogue [5]. Il ne faut pas oublier cependant que Nestorius édita plusieurs livres de sermons, et non pas seulement un seul [6].

Que l'hérésiarque ait, comme le dit Gennade, composé à Antioche, avant son épiscopat, de nombreuses homélies,

1. *De scriptoribus ecclesiasticis*, édit. Richardson, dans *Texte und Untersuch.*, t. XIV, I, p. 80. Cf. Loofs, p. 89 sq.

2. Jean Cassien parle aussi des *tractatus*, ἐξηγήσεις, de Nestorius, *De Incarnatione Christi*, lib. VII, cap. VI., P. L., t. L, col. 213 A.

3. *De operibus Nestorii*, P. L., t. XLVIII, col. 1154 D. Saint Cyrille dit dans son prologue : τινὶ τῶν βιβλίων περιτυχὼν ὑπό του συντεθειμένῳ καὶ πολλὴν μὲν ἔχοντι τῶν ὁμιλιῶν τὴν ἄθροισιν, στοιχηδὸν δὲ καὶ ὡς ἐν τάξει κειμένων. *Adv. Nest. lib.* I. P. G., t. LXXVI, col. 13 D. L'adverbe « στοιχηδόν » est traduit par certains « *selon l'ordre des lettres de l'alphabet* », Loofs, p. 93, traduit « *par cahiers* ». Il suppose que primitivement chaque homélie constituait un *quaternio* (τετράς). L'expression « ἐν τάξει » indiquerait un ordre des matières. C'est du recueil dont parle Cyrille que furent pris les extraits lus au concile d'Ephèse.

4. Loofs, p. 93.

5. *Ibid.*, p. 92.

6. Marius Mercator a connu deux *Codices* des homélies de Nestorius. Les Actes du concile d'Ephèse parlent aussi à plusieurs reprises des « βιβλία » de l'hérésiarque. Mansi, IV, 1027 A, 1129 A, 1196 E.

qu'il publia ensuite en y joignant les sermons prêchés à Constantinople, la chose paraît très vraisemblable. On s'explique mieux ainsi la rapide propagande des cahiers nestoriens, dès l'année 429. Nestorius était certainement nestorien avant d'arriver à Constantinople. Il déclare lui-même dans le *Livre d'Héraclide* qu'il avait enseigné à Antioche la doctrine qui fit scandale à Constantinople[1]. C'était l'habitude des prédicateurs de ce temps-là, comme de beaucoup de prédicateurs de tous les temps, de composer à l'avance des recueils de sermons destinés à être prêchés plus tard. Socrate rapporte que Sévérien de Gabala, avant de se rendre à Constantinople pour faire admirer son éloquence, eut soin de préparer de nombreux discours[2].

De l'abondant sermonnaire de Nestorius, il ne nous est guère parvenu que des lambeaux, que Loofs, avec une patience digne de tout éloge, a soigneusement recueillis et catalogués[3]. D'après le calcul du savant allemand, ces restes appartiennent à trente sermons différents, mais il nous avertit lui-même que ce chiffre garde quelque chose de problématique, car le titre et l'*incipit* des numéros VII, XI, XIII, XV et XVII de son recueil sont inconnus et il se pourrait que ces fragments appartiennent à des sermons déjà comptés[4].

C'est principalement dans les Actes du concile d'Éphèse, les œuvres de saint Cyrille et les traductions de Marius Mercator que Loofs a recueilli ces extraits. Jean Cassien, Arnobe le Jeune et la *Contestatio* d'Eusèbe de Dorylée fournissent aussi quelques citations, qui comptent parmi les plus anciennes et appartiennent aux numéros VIII, XI et XXI de l'édition de Loofs. Tous les discours cités par saint Cyrille et les Actes d'Éphèse ne dépassent pas l'année 429[5]. Des sermons de l'année 430, deux sont datés ; ce sont les numéros XVIII et XIX. Marius Mercator nous apprend que ces deux

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 91. Voir plus haut, p. 30.
2. Socrate, *Hist. eccles lib.* VI, cap. XI. P. G., t. LXVII, col. 697 A.
3. Le Père Garnier avait déjà fait un recueil des fragments de Nestorius dans son édition des œuvres de Marius Mercator, 2 vol., Paris 1673 ; mais ce recueil était très incomplet et défectueux sur bien des points. Cf. Loofs, p. 1-3.
4. Loofs, p. 154-155.
5. *Ibid.*, p. 155-159.

discours furent prononcés les 12 et 13 décembre 430, après la réception du dossier alexandrin [1]. Pour les autres pièces, les données manquent pour fixer leur date d'une manière certaine et l'on est réduit à de vagues conjectures [2].

Plus de la moitié de ces fragments ne sont conservés qu'en traduction latine. Loofs a découvert quelques extraits syriaques, qu'il a traduits en allemand dans son édition. La seule homélie complète qu'il donne dans le texte original est celle qui commence par les mots : « Ὁσάκις ἂν πρὸς ἐκκλησίαν », dont on connaissait déjà des fragments, mais dont on ignorait l'*incipit* [3]. Editée d'abord parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome [4], reproduite par Becher en 1839 sous le nom du même docteur [5], cette homélie a été reconnue comme nestorienne par Loofs. Cette découverte a montré que les *incipit* et les finales des cahiers cités dans les Actes d'Éphèse ne correspondent pas aux *incipit* et aux finales des sermons entiers de Nestorius [6].

Parmi les œuvres apocryphes attribuées à saint Jean Chrysostome, on trouve aussi une homélie sur les trois tentations de Notre-Seigneur, qu'on avait reconnue depuis longtemps être de Nestorius, car Marius Mercator en cite des extraits [7]. Il est vrai que ces extraits sont donnés par Mercator comme appartenant à deux sermons différents, l'un sur la première tentation du Christ, l'autre sur la troisième tentation. M. Nau a découvert et publié à la suite de sa traduction du *Livre d'Héraclide* le texte grec complet des deux sermons connus par Mercator, et en plus le texte d'un autre sermon sur la seconde tentation. Ces trois homélies sont intimement liées l'une à l'autre ; le scribe inconnu qui a fait des trois une seule pièce, qu'il a mise sous le nom de saint Jean Chrysostome, a supprimé quatre morceaux, en particulier l'exorde des deux dernières.

1. *Ibid.*, p. 298 et 313.
2. *Ibid.*, p. 159.
3. *Ibid.*, p. 230-242.
4. P. G., t. LXIV, col. 480-492.
5. Becher, *Joannis Chrysostomi homiliae* V, Leipzig, 1839, p. 63-84.
6. Loofs, p. 107.
7. P. G., t. LXI, col. 683-688. Loofs, p. 341-347.

Ces homélies me semblent appartenir à la période antiochienne de la carrière oratoire de Nestorius. On n'y surprend aucune préoccupation polémique. Le terme « θεοτόκος » est employé au début de la seconde sans qu'aucune explication en détermine le sens. L'orateur paraît être dans toute la fleur de son talent. Quelques rares expressions éveillent l'idée du dualisme hypostatique dans le Christ et trahissent le disciple de Théodore de Mopsueste. On lit par exemple dans la première homélie :

« Que fait donc le Seigneur Christ? Il ne dévoile pas le Dieu caché, pour ne pas mettre en fuite sa proie, mais il réplique comme s'il était un pur homme [1]. »

Il nous reste à parler des nombreuses homélies — pas moins de cinquante-deux — que Mgr Batiffol, s'appuyant uniquement sur des indices internes, a cru pouvoir attribuer à Nestorius [2]. Ce sont :

1° Trois homéllies pseudo-athanasiennes, l'une sur Pâques, l'autre sur les baptisés pour le samedi *in albis*, la dernière sur l'Ascension [3].

2° L'homélie du faux Hippolyte sur l'Épiphanie [4].

3° Trois homélies attribuées à Amphiloque d'Iconium : les numéros III, IV et VI de la série [5].

4° Trente-huit homélies attribuées à Basile de Séleucie, c'est-à-dire toute la collection mise sous le nom de cet auteur, moins les homélies XXXVIII, XXXIX et XLI [6].

5° Sept homélies du pseudo-Chrysostome, à savoir : le sermon sur le psaume XCII [7], l'homélie sur saint Jean-Baptiste [8], l'homélie sur l'hémorroïsse [9], celle sur le Pharisien [10], les

1. Τί οὖν ὁ δεσπότης Χριστός; οὐκ ἐκκαλύπτει τὸν κεκρυμμένον Θεὸν, μὴ φυγαδεύσῃ τὴν θήραν, ἀλλ'ὡς ἄνθρωπος ψιλὸς ἀντιφθέγγεται. NAU, p. 341.

2. *Sermons de Nestorius*, dans la *Revue biblique*, t. XI (1900), p. 329-353.

3. P. G., t. XXVIII, col. 1073-1100.

4. P. G., t. X, col. 851-861, éd. Bonwetsch-Achelis, t. I, 2, p. 257-263.

5. P. G., t. XXXIX, col. 119-130 (= Pseudo-Chrysostome, t. LXI, col. 777-782); col. 60-65 ; col. 65-89 (= Ps. Chrys., *ibid.*, col. 745-752).

6. P. G., t. LXXXV, col. 27-400 et 451-461.

7. P. G., t. LV, col. 611-616.

8. P. G., t. XLIX, col. 801-807.

9. P. G., t. LIX, col. 575-578.

10. P. G., *ibid.*, col. 589-592.

homélies sur la Samaritaine, sur Zachée et sur le centurion [1].

Les arguments apportés par Mgr Batiffol pour établir l'origine nestorienne de ces pièces sont excessivement faibles. Plusieurs des homélies en question sont d'une race insignifiance et ne présentent aucune trace de nestorianisme [2]. D'autres pourraient à la rigueur avoir été composées par Nestorius, parce qu'on y trouve des expressions qui rappellent sa doctrine [3]; mais comme Nestorius n'a pas été le seul nestorien, qui nous dit qu'elles ne sont pas d'un autre auteur? Aucune d'ailleurs n'est d'un nestorianisme suffisamment caractérisé pour faire songer avec une grande probabilité au condamné d'Éphèse et certaines d'entre elles paraissent manifestement contraires à ses conceptions [4].

Est-ce à dire qu'aucune homélie nestorienne ne se cache encore parmi les nombreux apocryphes attribués à saint Jean Chrysostome et à d'autres Pères grecs? Une pareille affirmation serait téméraire; mais pour se prononcer en ces matières, il faut en général d'autres preuves que celles que fournit la pure critique interne, si sujette à faillir. Loofs affirme avoir cherché vainement des sermons nestoriens en beaucoup de recueils connus, à l'aide des indications fournies par les manuscrits syriaques [5]. Cela ne doit guère nous étonner. L'horreur qu'inspirait l'enseignement de l'adversaire du Θεοτόκος a dû faire éliminer impitoyablement des

1. P. G., t. LXI, col. 743-746, 767-768, 769-772.

2. Par exemple l'homélie sur Zachée, l'homélie sur l'hémorroïsse.

3. Telles l'homélie sur la Samaritaine, l'homélie sur le centurion, l'homélie XXV de Basile de Séleucie. Mgr Batiffol trouve parfois des traces de nestorianisme, là où il n'en existe aucune, par exemple dans l'homélie XXV de Basile, P. G., *loc. cit.*, col. 280-281, où « la communication des idiomes physiques n'est pas exclue comme une erreur grossière », mais où l'orateur affirme simplement contre les Ariens que le Fils de Dieu n'est pas une créature.

4. Par exemple l'homélie du pseudo-Chrysostome sur saint Jean-Baptiste, où l'on trouve sans doute la terminologie antiochienne, mais où l'unité du sujet dans le Christ est trop clairement accentuée pour qu'on puisse l'attribuer à Nestorius : ὁ πρὸ τῶν αἰώνων ἐξ ἐμοῦ γεννηθεὶς καὶ νῦν ἐκ Μαρίας σαρκὶ τεχθεὶς, ὁ ὁμοούσιος ἐμοὶ καὶ ὑμῖν. Cette manière de s'exprimer est incompatible avec l'interprétation que donne Nestorius du symbole de Nicée, Loofs, p. 295-297. Notons en passant que l'homélie du pseudo-Chrysostome sur le figuier desséché, P. G., t. LIX, 585, où Batiffol, *art. cit.*, p. 351, note 1, croyait retrouver le fameux *mimeticum genus dialogismorum* dont parle Savile et qui caractériserait un procédé cher à Nestorius, est en réalité de Sévérien de Gabala.

5. Loofs, p. 151 en note.

collections les discours où l'on trouvait des traces de cette doctrine. Jean Mosch rapporte à ce sujet dans le *Pré spirituel* une anecdote fort suggestive.

Cyriaque, abbé de la laure de Calamon, vit un jour en songe une belle dame habillée en reine, accompagnée de deux hommes vénérables. Le moine identifia sans peine la dame avec la sainte Théotocos et reconnut dans les deux hommes saint Jean le théologien et saint Jean-Baptiste. Il les invita tous les trois à entrer dans sa cellule pour y faire une prière ; mais la dame n'y consentit pas. C'est en vain que Cyriaque insista. La Vierge lui répondit sur un ton sévère : « Tu héberges dans ta cellule mon ennemi ; comment veux-tu que j'entre ? » Là-dessus, la vision disparut. A son réveil, l'abbé commença par s'examiner pour voir s'il avait offensé la Théotocos en quelque manière, pensant que l'ennemi ne pouvait être que lui, puisqu'il était seul dans sa cellule. Sa conscience cependant ne lui reprocha rien. Alors, pour dissiper le chagrin qui avait envahit son âme, il prit un livre, qu'un de ses compagnons lui avait donné et qui avait pour auteur Hésychius, prêtre de Jérusalem. En feuilletant le volume, il trouva à la fin deux discours de l'impie Nestorius ; il reconnut aussitôt que c'était là l'ennemi dont lui avait parlé la vision. Se levant sur-le-champ, il alla rendre le livre à celui qui le lui avait remis, en lui disant : « Frère, reprends ton livre, car il m'a causé plus de tort qu'il ne m'a été utile. » Le frère se fit raconter ce qui s'était passé et sans retard il détacha du volume les deux discours de Nestorius et les livra aux flammes, en disant : « L'ennemi de Notre-Dame, la sainte Théotocos, la Vierge Marie toujours vierge, ne restera pas dans ma cellule[1]. »

Cette petite histoire s'est sans doute renouvelée bien des fois sous une forme moins merveilleuse. Les moines copistes ont dû être impitoyables pour l'adversaire de la sainte Théotocos. Au demeurant, nous n'avons pas trop à le regretter, maintenant que le *Livre d'Héraclide* nous a livré la dernière

1. *Pratum spiritale*, cap. XLVI. P. G., t. LXXXVII III, col. 2900-2901.

pensée de Nestorius sur le mystère de l'Incarnation. De nouvelles découvertes pourraient nous renseigner sur d'autres points de la théologie de l'hérésiarque, mais sur sa christologie elles nous apprendraient difficilement du nouveau.

§ VII. — **Fragments divers.**

En plus des restes d'homélies déjà mentionnés, Loofs a rassemblé dix-sept fragments divers, qu'il n'a su à quoi rattacher[1]. La plupart sont très courts. Quelques-uns sont réellement intéressants au point de vue doctrinal.

En 1908, Lüdtke a publié quatre fragments arméniens de Nestorius, tirés d'une lettre de Wardapet Sahak à Photius[2]. Le premier seul suppose un texte inconnu par ailleurs.

§ VIII. — **Jugement sur Nestorius orateur.**

Nestorius fut un des orateurs les plus célèbres de son temps. Ce qui nous reste de ses discours nous permet d'affirmer que cette réputation n'était pas imméritée. Aux dons de la nature : voix agréable et sonore, tempérament de feu, confiance inébranlable en soi, faconde merveilleuse rendant l'improvisation facile[3], il sut joindre tous les raffinements d'une rhétorique consommée. Le P. Garnier dit quelque part que Nestorius a fait tous ses efforts pour imiter le style de saint Jean Chrysostome[4]. J'ignore les raisons que les avant Jésuite a eues de formuler ce jugement. En tous cas, si Nestorius s'est efforcé de reproduire la manière de la Bouche d'or, on est obligé de constater qu'il y a réussi fort médiocrement, qu'il a même souvent pris le contrepied de son modèle. Les deux orateurs ne se rencontrent guère qu'en un point : l'un et l'autre ont un

1. LOOFS, p. 351-361. Les fragments signalés à la page 223-224, nº XI, sont sûrement apocryphes.
2. Dans *Zeitschrift für Kirchengesch.*, t. XXIX (1908), p. 385 sq.
3. *Ex tempore declamator*, dit Gennade, *loc. cit.*
4. Nestorius Chrysostomi stylum imitari summo studio conatus est. *Dissertatio I de haeresi et libris Nestorii*, P. L., t. XLVIII, col. 1156 D.

style brillant et imagé. A part cela, je ne trouve entre eux que des différences.

Autant Chrysostome est ample et abondant, autant il aime les longs développements et s'attarde à retourner un texte scripturaire dans tous les sens pour en tirer des applications variées et en pénétrer le sens intime, autant Nestorius est sobre, vif, incisif : de petites phrases très courtes semées d'antithèses ; des enfilades de textes bibliques dont chacun reçoit un mot d'explication. Chrysostome a l'habitude de s'entretenir familièrement avec son auditoire ; c'est une véritable causerie, qui traîne parfois en longueur. Nestorius s'adresse aussi à son auditoire, mais plus rarement ; il préfère imiter les procédés du théâtre ; il fait assister ses auditeurs à des dialogues entre les personnages bibliques ; quelquefois ce sont des monologues ; assez souvent l'orateur s'échappe en véhémentes prosopopées. Partout on sent qu'il vise à l'effet. Ses discours devaient plaire beaucoup, intéresser vivement ; ils devaient peu édifier. Dans l'homélie chrysostomienne circule une âme d'apôtre ; dans le sermon nestorien on trouve partout le rhéteur[1].

1. Ceux qui voudraient étudier de près la manière de Nestorius n'ont qu'à lire les trois homélies sur les tentations de Notre-Seigneur, le premier discours contre le θεοτόκος : *Doctrina pietatis*, Loofs, p. 249 264, le sermon qui suit : « Τὰς μὲν εἰς ἐμέ », *ibid.* p. 264-277, l'homélie : Ὁσάκις ἂν, *ibid.*, p. 230-242 et le sermon : *In Adam*, p. 347-350. Il est évident que notre jugement ne repose que sur ce qui nous reste de Nestorius. Peut-être serait-il sensiblement différent si nous possédions son sermonnaire au complet.

CHAPITRE III

LA DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE DE NESTORIUS

Le *Livre d'Héraclide* ne contient point un exposé systématique et bien ordonné de la christologie nestorienne. C'est péniblement qu'il faut en ramasser les éléments épars çà et là pour en avoir une idée d'ensemble. L'auteur est un vieillard quelque peu radoteur qui ne se lasse pas de répéter sa théorie, mais qui le fait chaque fois avec plus ou moins d'ampleur et de précision. De là, l'obligation de le lire jusqu'au bout, malgré le mortel ennui qu'il cause, malgré la tentation qu'on a de le quitter après quelques pages. Ici et là, un détail d'un grand intérêt vient éclairer d'une lumière nouvelle ce qu'on croyait avoir déjà parfaitement compris. Quand on a fini, on s'aperçoit que la doctrine développée dans l'ouvrage est identique pour le fond à celle que renferment les *Lettres* et les *homélies* et qui provoqua les anathèmes du concile d'Éphèse. Nestorius dit vrai, lorsqu'il affirme qu'il est toujours resté fidèle à ce qui était pour lui l'orthodoxie. Un point capital cependant, qui restait dans l'ombre dans les *Nestoriana* recueillis par M. Loofs, est suffisamment mis en relief dans le *Livre d'Héraclide :* c'est la théorie de l'union des personnes ou *prosôpons physiques* aboutissant à un *prosôpon* unique.

Voici comment on peut résumer la conception nestorienne de l'union des deux natures en Jésus-Christ, telle qu'on la trouve exprimée dans le *Livre d'Héraclide* et dans les autres écrits qui nous restent de l'hérésiarque :

1° Comme il n'y a pas de nature complète sans personnalité — Nestorius dit : « sans *prosôpon naturel* » — et que Dieu le Verbe s'est uni à une nature humaine complète, il

s'ensuit qu'en Jésus-Christ la nature humaine est une véritable personne, un sujet d'attribution d'opérations qui lui sont propres et qu'on ne peut reporter sur Dieu le Verbe. Cette nature subsiste en elle-même et ne s'appuie point physiquement à Dieu le Verbe pour se maintenir dans l'être. En d'autres termes : il y a dans le Christ un homme, un moi humain.

2° L'union de la personne du Verbe et de la personne humaine est *volontaire*, c'est-à-dire se fait par la volonté, par compénétration amoureuse des deux, de telle manière qu'il n'y a plus qu'une seule volonté morale. Il y a don mutuel de chaque personne l'une à l'autre, et comme un prêt et un échange des personnalités (*prosôpons*). Cet échange permet d'affirmer que les deux personnalités naturelles aboutissent à une personnalité morale unique, que Nestorius appelle le *prosôpon* d'union : *La divinité* (ou le Verbe) *se sert du prosôpon de l'humanité, et l'humanité* (ou l'homme) *de celui de la divinité; de cette manière, nous disons un seul prosôpon pour les deux* [1].

3° Cette personnalité artificielle et purement dénominative, *ce prosôpon économique* [2], ce masque unique jeté sur la face de Dieu le Verbe et de l'homme Jésus, est désigné par les termes de Fils, de Christ, de Seigneur. C'est pourquoi Nestorius affirme souvent qu'il n'y a qu'un seul Christ, qu'un seul Fils, qu'un seul Seigneur ; mais chacun de ces mots éveille dans la pensée nestorienne l'idée de deux personnes, la divine et l'humaine, qui demeurent distinctes et sans confusion.

4° Du moment que la personne du Verbe d'une part, et la personne de l'homme, d'autre part, restent parfaitement distinctes et continuent à subsister chacune en elle-même, que leur union n'est que morale, et non physique et substantielle, du moment qu'il y a deux sujets d'attribution, deux *moi*, il s'ensuit qu'on ne peut attribuer à Dieu le Verbe les propriétés et les actions de la personne humaine, et *vice*

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 212-213.

2. C'est-à dire : qui se rapporte à l'Incarnation du Verbe, appelée οἰκονομία par les Pères grecs.

versa. On ne pourra pas dire de Dieu le Verbe qu'il est né de la Vierge Marie, qu'il a souffert, qu'il est mort. On ne pourra pas appeler Marie θεοτόκος, au sens propre du mot et sans faire des réserves. En un mot, ce que les théologiens appellent la *communication des idiomes* n'est pas permis par rapport à Dieu le Verbe, ni par rapport à l'homme pris comme tel.

5° Cette communication des propriétés peut cependant se faire par rapport aux termes qui désignent le *prosôpon* de l'union, c'est-à-dire par rapport aux mots Christ, Fils, Seigneur. Dès lors, on pourra très bien dire que Marie est mère du Christ, Χριστοτόκος, parce que ce nom de Christ fait songer à la fois aux deux personnes qui sont unies, à la personne divine et à la personne humaine, et, tout naturellement, l'esprit attribuera, dans ce cas, la naissance à la personne humaine. On affirmera aussi que la Vierge a enfanté le Fils, le Seigneur, que le Christ, le Fils, le Seigneur est Dieu et aussi qu'il est homme, parce que chacun de ces termes désigne à la fois les deux natures complètes, les deux personnes qui se font don mutuellement de certains titres les dénommant toutes les deux, à cause de leur intime union.

6° Nestorius n'ayant pas la notion d'une nature abstraite, mais entendant toujours par ce mot une nature individuelle concrète et douée de personnalité, on comprend pourquoi il mêle constamment dans son langage les termes concrets et les termes abstraits, qui sont pour lui équivalents : ce qui le fait parler parfois d'une manière orthodoxe ; mais il ne faut point s'y laisser prendre : c'est une orthodoxie purement verbale. Pour la même raison, il ne fait point de différence entre le masculin et le neutre. « *Alius* » et « *aliud* » seront pour lui synonymes.

Que ce soit bien là le fond de la théorie nestorienne, c'est ce que nous allons établir par les propres paroles de l'hérésiarque. Nous puiserons surtout nos citations dans le *Livre d'Héraclide*, qui nous livre la pensée dernière de son auteur ; mais nous n'aurons garde de négliger les autres écrits, qui ont plus d'importance au point de vue

historique, puisqu'ils ont fourni les considérants de la sentence d'Éphèse.

§ I. — Le Verbe s'est uni à une personne humaine.

S'il est vrai que Nestorius n'a pas embrassé à l'aveugle toutes les opinions théologiques de son maître Théodore de Mopsueste, s'il s'est même permis une fois, comme nous l'avons dit plus haut, de le contredire ouvertement, une chose cependant est indubitable : c'est qu'il a été son disciple fidèle en christologie. C'est, chez l'un et chez l'autre, la même conception de l'union des deux natures, et tous deux partent, pour l'établir, du même principe philosophique : Ce principe est celui-ci : toute nature complète est une personne.

« Lorsque nous distinguons les natures (en Jésus-Christ), dit Théodore, nous disons que la nature de Dieu le Verbe est complète, et complète aussi la personne, *car on ne saurait avancer qu'une hypostase (ou nature) est impersonnelle;* de même, nous disons que la nature de l'homme est complète, elle aussi, et complète la personne. Cependant, quand nous considérons l'union, τὴν συνάφειαν, nous disons alors qu'il n'y a qu'une personne, πρόσωπον[1]. »

Nestorius dit dans le même sens :

« Toute nature complète n'a pas besoin d'une autre nature pour être et pour vivre, car elle possède en elle et elle a reçu tout ce qu'il faut pour être..... Comment donc des deux natures complètes dis-tu une seule nature, puisque l'humanité est complète et n'a pas besoin de l'union de la divinité pour être homme[2]?

1. Ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου φαμὲν καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, καὶ τὸ πρόσωπον, ὁμοίως. Ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν. *Fragmenta dogmatica, P. G.*, t. LXVI, col. 981.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 263.

» Sous le *prosôpon physique* il y a une nature[1].

» La divinité subsiste unie à l'humanité et l'humanité subsiste en nature unie à la divinité[2].

» Ce n'est pas pour cela que tu me réprimandes (il s'agit de Cyrille), mais c'est parce que je sépare les propriétés de l'union à chacune des natures, *de sorte que chacune de celles-ci subsiste dans son hypostase.* Je ne dis pas qu'elles remontent à Dieu le Verbe, comme s'il était les deux par essence, *ou que les propriétés de la chair aient été prises sans (leur) hypostase par Dieu.* De cette manière, il apparaîtrait seulement sous la forme de la chair utilisant et souffrant toutes les choses de la chair, soit qu'il se changeât en la nature de la chair, ou que les deux natures fussent mélangées en une seule ; ou que les propriétés de la chair montassent par confusion ou par déplacement jusqu'à l'essence de Dieu ou que, par une composition naturelle, il souffrît passivement les souffrances du corps, sans que le corps exerçât aucune fonction par sa nature dans l'économie, et sans qu'il fît les opérations humaines par la volonté de l'âme, par l'intelligence humaine, par le sens du corps, mais seulement par l'intelligence et la volonté de Dieu ; ainsi ce serait dans le sens de Dieu que le Christ aurait souffert toutes les choses humaines[3]. Il n'aurait eu un corps que de nom, sans hypo-

1. Cette expression : « *personne naturelle*, πρόσωπον φυσικόν », qui paraît avoir été inventée par Nestorius, est fort suggestive. Elle fait songer qu'en dehors de la personne naturelle, il y a dans le système nestorien une autre personne qui ne l'est pas, à savoir « la personne de l'union, πρόσωπον τῆς ἑνώσεως ». Celle-ci n'est donc que morale, artificielle. Au lieu de « πρόσωπον τῆς ἑνώσεως », Théodore de Mopsueste disait : ἕνωσις προσώπου. L'expression de Nestorius est plus claire. Elle paraît bien authentique. M. Nau, que nous avons consulté, a déclaré que le texte syriaque du *Livre d'Héraclide* portait « *prosôpon* d'union » et non « union du *prosôpon* ».

2. P. 173.

3. Nestorius rassemble ici les arguments qu'il développe et répète à satiété dans son ouvrage pour combattre l'*union physique et hypostatique* des deux natures enseignée par saint Cyrille. D'après lui, admettre une pareille union, supprimer à l'humanité sa personnalité propre, aboutit soit à nier la réalité de la nature humaine du Christ, soit au monophysisme le plus grossier, soit à faire de Dieu le Verbe une partie d'un tout naturel et à le rendre passible dans sa nature divine, tout comme l'âme humaine unie au corps *en composition naturelle* souffre des souffrances du corps. Inutile de faire remarquer que ces déductions ne s'imposent pas et qu'il y a place pour une autre hypothèse, qui est la

stase et sans opération. C'est pourquoi tu l'appelles homme en paroles seulement, puisque tu n'acceptes pas de reconnaître l'essence et l'opération de l'homme, *et l'existence de deux natures dans leurs propriétés, dans l'hypostase et dans l'essence de chacune d'elles*[1].

» L'humanité utilise le *prosôpon* de la divinité et la divinité le *prosôpon* de l'humanité[2].

» Je dis deux natures, et autre est celui qui revêt et autre celui qui est revêtu ; *et il y a deux prosôpons : de celui qui revêt et de celui qui est revêtu*[3]. »

De ces passages et d'autres semblables, qui abondent dans le *Livre d'Héraclide*, il ressort clairement que, d'après Nestorius, la nature humaine en Jésus-Christ est une vraie personne, subsistant en elle-même, se possédant elle-même et sujet d'attribution d'actions qui lui sont propres, à l'exclusion de Dieu le Verbe. On voit aussi que pour lui les mots : essence, (οὐσία), nature, (φύσις), hypostase, (ὑπόστασις), personne, (πρόσωπον *physique*) sont en réalité synonymes[4]. Ils désignent la nature concrète, individuelle et douée de

doctrine de saint Cyrille et de l'Eglise, d'après laquelle le Verbe de Dieu fait subsister en lui par sa toute-puissance la nature humaine complète, sans pour cela être soumis aux souffrances humaines.

1. P. 184-185.
2. P. 183.
3. P. 193.
4. Quand nous disons que ces termes sont synonymes dans la réalité, nous n'entendons pas nier qu'il y ait des différences de points de vue, des distinctions *virtuelles*, comme disent les théologiens. Nous voulons simplement affirmer que pour Nestorius toute nature humaine concrète, complète, comme est la nature humaine du Christ, est à la fois essence, nature, hypostase et *prosôpon* physique ou personne, au sens où nous entendons maintenant ce mot. L'ouvrage de M. Bethune-Baker porte un appendice, p. 212-232, une savante dissertation d'un anonyme sur la signification théologique des termes syriaques, *ithutâ* et *ithyâ*, *kyana*, *qenôma*, *parsôpâ*, correspondants des mots grecs : οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. On y reconnaît la synonymie des trois premiers termes, mais on établit une différence entre ὑπόστασις et πρόσωπον, *qenômâ* et *parsôpâ*. Cette différence existe en effet entre l'hypostase et le *prosôpon* de l'union ; mais l'auteur n'a pas remarqué que le *Livre d'Héraclide* parle de deux sortes de *prosôpons*, l'un, le *prosôpon naturel* (φυσικόν), qui s'identifie en réalité avec l'hypostase, l'autre, le *prosôpon* qu'on pourrait appeler artificiel ou moral. C'est ce que Nestorius appelle le *prosôpon* d'union, l'unique *prosôpon*, résultat de la compénétration des deux *prosôpons naturels ou physiques*, compénétration qui est d'ailleurs sans confusion et qui est tout ce que l'on voudra, moins une com-

personnalité ; aucun ne signifie l'essence concrète ou abstraite par opposition à l'individu et à la personne. Nestorius ne parle jamais de l'essence abstraite ou d'une nature individuelle qui ne serait pas en même temps une personne. C'est ce qu'il faut avoir toujours présent à l'esprit quand on le lit, sous peine de mal interpréter sa pensée. En certains endroits, en effet, il paraît exprimer la doctrine orthodoxe de l'unité de personne en Jésus-Christ. Il rejette la doctrine des Pauliniens ou partisans de Paul de Samosate, qui admettent « que le Christ et le Fils est double dans les *prosôpons* comme dans les hypostases, et que disent que la forme du Verbe était dans le Christ de la même manière que les saints ont été la demeure de Dieu[1]. » Un peu plus loin, il écrit :

« Comment est-il possible que nous entendions par celui-ci (le Verbe) un Fils, et par le Christ un autre Fils, qui serait homme seulement et qui demeurerait, par l'égalité et l'honneur de la filiation, dans l'image de celui que vous niez avoir été envoyé et avoir vécu au milieu de nous ? C'est par une sorte d'habitation divine que, lui qui demeurait dans la forme de Dieu, a habité. C'est ainsi que l'Évangéliste nous fait monter clairement de Dieu le Verbe vers Dieu le Verbe et, en dehors de Dieu le Verbe, il ne connaît pas un autre Verbe, ni un autre Fils unique de Dieu, si ce n'est celui-ci avec la chair[2]. »

N'était la métaphore de l'habitation, qui trahit la pensée nestorienne, il n'y aurait rien à reprendre dans ce passage, au point de vue de l'orthodoxie. En voici un autre, qui, à première vue, paraît nous livrer la formule catholique de l'union des deux natures en une personne :

« Depuis que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous, *il a attiré la chair par appropriation jusqu'à son*

pénétration substantielle dans laquelle la nature humaine perdrait sa personnalité et subsisterait en la personne de Dieu le Verbe. Cette distinction de deux sortes de *prosôpons* est capitale pour l'intelligence de la christologie nestorienne. C'est en fermant les yeux sur le *prosôpon physique* ou en lui donnant une interprétation par trop bénigne que M. Bethune-Baker et M. Fendt ont conclu que l'unique *prosôpon* qu'admettait Nestorius était la personne de Dieu le Verbe.

1. P. 42-43.

2. P. 47.

propre prosôpon, qui est pour deux : d'une part pour l'essence de Dieu, et d'autre part pour *l'union et l'appropriation* de la chair ; de sorte que même la chair, qui est chair par nature, par suite de l'union et de l'appropriation du *prosôpon*, est également Fils ; bien qu'il se trouve en deux, il est dit un seul Fils et une seule chair[1]. »

Mais l'illusion est courte. Voici la suite :

« A cause de cela le Fils unique de Dieu et le Fils de l'homme, le même formé de deux, est dit les deux, parce qu'il a attribué (les propriétés) *de leurs prosôpons* (qu'on remarque le pluriel) à son *prosôpon*, et dorénavant il est désigné par celui-ci et par celui-là comme par son propre *prosôpon* ; il parle avec les hommes (à l'aide) tantôt de la divinité, tantôt de l'humanité et tantôt des deux ; de même que l'humanité parle à l'aide tantôt de l'essence de l'humanité et tantôt du *propôson* de la divinité. C'est pourquoi il est le Fils de Dieu et aussi le Fils de l'homme, et il parle (en ces deux qualités)[2]. »

Et quelques lignes plus loin :

« Celui qui était visible (l'homme) parle de celui qui était conçu par l'Esprit (le Verbe) comme *de son prosôpon, comme s'il était un et avait même prosôpon*. Par l'un l'autre est conçu. Celui qui est conçu parle de celui qui est visible, comme s'il parlait *du propre prosôpon de celui qui est visible*.... Les choses qui sont séparées *comme sur un autre et un autre prosôpon* ne sont pas distinctes dans l'amour, car elles sont conçues dans l'amour et dans la volonté de Dieu par rapport à son *prosôpon*, parce qu'il a pris la chair ; dans celle-ci il s'est manifesté et dans celle-ci il a enseigné ; dans celle-ci et par celle-ci, il a agi comme présent et non comme absent ; il s'est servi de son *prosôpon* dans la chair, parce qu'il a voulu que lui-même fût chair et que la chair fût lui-même, en sorte que ceux qui voient la chair, voient aussi Dieu[3]. »

1. P. 50. — 2. P. 50.

3. P. 51. Nous reconnaissons du reste volontiers que ces textes sont obscurs. Pour voir leur portée, il faut les rapprocher de ceux qui se rapportent au *prosôpon* d'union. Il y aurait lieu de se demander si parfois les rôles de Sophronius et de Nestorius n'ont pas été intervertis dans le dialogue, tel qu'il nous est parvenu.

C'est en jouant sur le double sens du mot *prosôpon* que Nestorius arrive à se donner parfois les apparences de l'orthodoxie. Il faut toujours se souvenir que l'unité de *prosôpon* dont il parle ne répond pas à l'unité de personne réclamée par le dogme. Qu'est-ce donc que ce *prosôpon* unique ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

§ II. — **Le prosôpon d'union.**

Nous avons dit qu'en terminologie nestorienne les mots : essence, nature, hypostase, personne, sont synonymes *dans la réalité*, du moins quand il s'agit de la christologie. Mais le terme qui désigne la personne, le mot *prosôpon*, a une extension plus grande que les autres termes. Il y a plusieurs sortes de *prosôpons*. Toute nature, toute hypostase a son *prosôpon*, le *prosôpon naturel*, mais tout *prosôpon* n'est pas nécessairement une hypostase, une nature, une essence unique.

« Bien que le *prosôpon* n'existe pas sans essence, cependant l'essence et le *prosôpon* ne sont pas la même chose »[1].

En effet, en dehors du *prosôpon* naturel ou physique, inséparable de chaque nature, on peut distinguer un *prosôpon* artificiel, moral, dénominatif. Tenir la place de quelqu'un se dit : tenir le *prosôpon* de ce quelqu'un[2]. En ce sens, on peut communiquer son *prosôpon* à autrui. Un roi communique son *prosôpon* à l'ambassadeur qui le représente et en qui il est présent moralement :

« Il en est de même d'un roi et seigneur qui a pris le *prosôpon* du serviteur comme son *prosôpon*, a donné son *prosôpon* au serviteur et a fait connaître que lui-même est celui-là et que celui-là est lui-même : c'est dans le *prosôpon* du serviteur qu'il supporte les opprobres, et c'est dans le *prosôpon* du seigneur que le serviteur est honoré[3]. »

C'est par cette dernière comparaison que Nestorius

1. P. 50.

2. P. 25, 118. Nestorius dit aussi : ils font figure (*prosôpon*) d'orthodoxes, p. 30. Il parle du *prosôpon* des Romains. p. 327.

3. P. 52.

cherche à expliquer l'union des *deux natures-personnes* en Jésus-Christ. Le Verbe et l'homme ont échangé mutuellement leurs *prosôpons*, et le résultat de cet échange, de ce prêt réciproque, est un *prosôpon* unique pour les deux :

« La divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité ; de cette manière nous disons un seul *prosôpon* pour les deux [1].

» *L'union des prosôpons a lieu en prosôpon, et non en essence ni en nature.* On ne doit pas concevoir une essence sans hypostase, comme si l'union (des essences) avait eu lieu en une essence et qu'il y eût un *prosôpon* d'une seule essence. *Mais les natures subsistent dans leurs prosôpons et dans leur nature, et dans le prosôpon d'union. Quant au prosôpon naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union; ainsi, il n'y a qu'un prosôpon pour les deux natures.* Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre. Mais quelle essence vas-tu faire sans *prosôpon ?* Celle de la divinité ou celle de l'humanité ? Alors tu ne diras plus que Dieu le Verbe est chair et aussi que la chair est Fils.

» Si tu attribues à Dieu le Verbe deux natures : Dieu et l'homme, et que l'homme ne soit rien, on ne peut penser de toi rien autre (que ce qui suit) : ou bien tu ne reconnais qu'une humanité apparente, qui aurait servi à désigner le Verbe ; ou tu fais comme si l'humanité n'avait joué aucun rôle par sa nature dans le *prosôpon de l'économie;* ou tu veux que Dieu le Verbe se soit manifesté pour souffrir *contre sa volonté* les souffrances humaines [2]. »

Parmi les innombrables passages dans lesquels Nestorius répète sa théorie, au point d'agacer les nerfs du lecteur, celui qu'on vient de lire mérite particulièrement d'attirer l'attention. On y saisit bien ce qu'il faut entendre par *prosôpon de l'union ou de l'économie* et la différence radicale qu'il y a entre ce *prosôpon unique*, artificiel, ce masque trompeur, cette fiction, cette personne purement nominale, et l'unique personne réelle, vivante, du Verbe incarné qui supprime le moi

1. P. 212-213.
2. P. 193-194.

humain et en qui subsiste la nature humaine, selon l'enseignement de saint Cyrille et la doctrine de l'Église.

Cette union en un *prosôpon* unique ne peut être que morale ou accidentelle[1]. Nestorius dit : volontaire et amoureuse.

« Les natures qui sont unies volontairement reçoivent l'union, non en une seule nature, mais pour produire l'union volontaire du *prosôpon* de l'économie[2].

» Les deux natures sont séparées dans l'essence, mais sont unies par l'amour et dans le même *prosôpon*[3].

» Par les actions, le Christ s'est fait une image (de Dieu), afin de vouloir ce que Dieu voulait, pour qu'il n'y eût dans les deux qu'une seule et même volonté et un seul *prosôpon* sans division ; celui-ci est celui-là et celui-là est celui-ci, et pourtant l'un et l'autre subsistent[4]. »

Pour expliquer le *prosôpon* d'union, Nestorius aime à s'appuyer sur le fameux texte de l'épître aux Philippiens (II, 7-8) : *Formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo :*

« *Il prit la forme du serviteur;* ce n'est pas l'essence de l'homme qui était la forme du serviteur ; mais celui qui la prit en fit *son image et son prosôpon.... Celui qui fut pris avait l'essence et la nature de l'homme : mais celui qui prit fut trouvé homme par son aspect* sans avoir la nature de l'homme. Car il ne prit pas la nature, mais la forme, *la forme et l'apparence de l'homme dans tout ce que le prosôpon comporte*, l'Apôtre racontant

1. Union morale, union accidentelle : ces deux expressions sont prises communément comme synonymes. On peut cependant les distinguer. Union accidentelle s'oppose à union substantielle. L'union accidentelle peut être distinguée en union purement extérieure ou *morale*, v. g. l'union qui existe entre deux amis, et en union *physique*, v. g. l'union qui existe entre l'agent et le patient. L'union qui est créée entre Dieu et l'âme juste par la grâce est plus qu'une union purement extrinsèque ou morale, puisque la grâce est une participation *physique* de la vie divine. Comme d'après Nestorius l'union entre Dieu le Verbe et l'homme Jésus est de même ordre que celle qui relie l'âme sainte à Dieu, on peut dire que la συνάφεια a quelque chose de physique. Il est cependant fort douteux que Nestorius ait vu dans la grâce une entité physique. Quoi qu'il en soit, nous avertissons le lecteur que dans le cours de cet ouvrage nous qualifierons indifféremment de morale ou d'accidentelle l'union des deux natures dans le système nestorien.

2. P. 35. — 3. P. 50.

4. P. 63. A force d'insister sur l'unité de volonté, les Nestoriens ont fini par tomber dans le monothélisme. NAU, p. XII.

l'humilité de son aspect: *Il s'humilia jusqu'à la mort et la mort de la croix, par laquelle il s'est anéanti* (Philip. II, 7, 8), afin de montrer dans la nature l'humilité de la forme du serviteur et de supporter l'opprobre chez les hommes. Car ils le méprisèrent, lui qui était dans un abaissement sans bornes. Il a aussi fait connaître la cause pour laquelle il prit la forme du serviteur, lorsque *sous la forme des hommes il fut trouvé en apparence comme un homme; il s'humilia jusqu'à la mort, la mort de la croix.* Ce n'est pas dans sa nature qu'il souffrit cela, mais il se servit *de celui qui souffre naturellement, dans sa forme et dans son prosôpon,* afin de lui donner *par grâce* dans son prosôpon *un nom supérieur à tous les noms, devant qui tout genou pliera dans le ciel et sur la terre et en dessous de la terre. Et toute langue le confessera* (Philip. II, 9-11), afin que par sa similitude avec Dieu, et selon la grandeur de Dieu, il soit reconnu comme Fils, lui *qui prit la forme du serviteur, qui fut dans la forme de l'homme, qui fut trouvé en apparence comme un homme, qui s'humilia jusqu'à la mort et la mort de la croix, et qui fut exalté, parce qu'il lui a été donné un nom supérieur à tous les noms,* sous l'apparence de la forme du serviteur qui fut prise pour l'union. Celui-là[1] est la forme du serviteur, non en apparence mais par essence, et cette forme fut prise pour la forme et l'apparence et l'humiliation jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi elle fut exaltée jusqu'à prendre un nom supérieur à tous les noms[2].

» L'Apôtre dit d'abord « *la forme de Dieu* », *qui est la similitude de Dieu,* et ensuite : « *il prit la forme du serviteur* », non pour l'essence, ni pour la nature, mais pour *la similitude et le prosôpon,* pour participer à la forme du serviteur et pour que la forme du serviteur participât aussi à la forme de Dieu, afin qu'il y eût nécessairement un seul *prosôpon* avec les deux natures. *Car la forme est le prosôpon*[3]. »

Ce passage achève de nous montrer le côté fictif et artificiel du *prosôpon* d'union. L'union de deux natures n'est au fond qu'une union d'ordre moral. Le Verbe considère comme

1. *Celui-là,* c'est-à-dire l'homme, par opposition au Verbe.
2. P. 145-146.
3. P. 147.

sienne la personne humaine ; il se l'approprie par bienveillance, par affection ; à son tour, la personne humaine considère comme sienne la personne du Verbe et lui est étroitement unie par l'amour. C'est un don mutuel comme celui qui se fait par l'amitié : le mien est le tien et le tien est le mien.

Le Christ et les saints.

Cette amitié entre Dieu le Verbe et l'homme Jésus est d'ailleurs sans égale. C'est une intimité unique, ἄκρα συνάφεια, se perdant dans les régions du mystère. Si l'on pouvait imaginer un milieu entre l'union physique et substantielle et l'union accidentelle et morale, il faudrait dire que ce milieu répond à la συνάφεια nestorienne, tellement elle est intime et dépasse l'union ordinaire entre l'âme et Dieu par la grâce. Dieu sans doute s'est communiqué à certains justes d'une manière particulière, mais jamais cette union n'a abouti à la communauté des *prosôpons :*

« Jamais on n'a vu que quelqu'un se soit servi du *prosôpon* de Dieu en son propre *prosôpon*, soit parmi les prophètes, soit parmi les anges. Mais le Christ Notre-Seigneur a dit : *Le Père et moi nous sommes un* (Jean x, 30). — *Celui qui me voit, voit Dieu* (Jean xiv, 9). — *Ce que Dieu fait, moi aussi je le fais comme lui* (Id. x, 37). — *De même que Dieu a la vie en lui-même et qu'il la donne à ceux à qui il veut la donner, de même je donne la vie, moi aussi, à ceux à qui je veux la donner* (Id. v. 26). — *Si vous ne croyez pas en moi, croyez du moins à mes œuvres, parce que Dieu et moi nous sommes un* (Jean x, 38). Personne parmi les prophètes ni parmi les anges n'a osé parler de la sorte ; mais dans leurs actes ou leurs paroles, ils s'expriment ainsi : « Le Seigneur a dit, » et non pas : « Eux-mêmes ou Dieu » ; et dans tout ce qu'ils ont dit ou fait, (ils ont déclaré) que c'était Dieu (qui le faisait ou le disait) par leur intermédiaire [1]. »

1. P. 49. Voir des déclarations analogues dans les *Nestoriana* de Loofs, p. 289-291. Il a reproché plus haut, p. 43, aux Photiniens de dire que la forme du Verbe était dans le Christ de la même manière que les saints ont été la demeure de Dieu.

Est-ce par sa propre vertu que l'homme Jésus s'est élevé à ce degré inouï d'intimité avec Dieu? En aucune façon. Son exaltation, il la doit à la bienveillance gratuite du Verbe.

« Ce n'est ni par suite du progrès des actions humaines, ni par suite de la science et de la foi, mais c'est par une disposition bienveillante qu'il en a été ainsi.... Le Christ est également Dieu et homme : forme de Dieu dans la condescendance, dans l'abaissement et dans l'apparence (extérieure), et forme de la chair comme homme. Et l'homme est dans l'exaltation ce qu'est Dieu, grâce au nom qui est au-dessus de tous les noms[1]. »

« Le second homme (le second Adam, le Christ) a été créé par le Saint-Esprit et par la vertu du Très-Haut, et c'est de lui qu'il a reçu d'être « saint » et « Fils de Dieu ». Il n'est pas saint comme les autres hommes, par suite de son obéissance dans la foi et dans les œuvres, mais c'est *dès sa génération*, par la création du Créateur, qu'il a reçu son *prosôpon* créé, de sorte qu'il n'a pas été d'abord homme, *mais Homme-Dieu dès le premier instant par l'Incarnation de Dieu, qui est en lui ce qu'était Dieu dans le premier homme*[2]. »

Cette dernière phrase semble établir une assimilation complète entre le second Adam et le premier. Ce n'est pas l seul endroit où Nestorius s'exprime de la sorte :

« Dieu l'appelle « saint » et « Fils », dès sa création, pour indiquer l'image et la ressemblance que le premier homme a reçues dans la création et qu'il n'a pas gardées[3]. »

« Adam fut honoré comme le Christ[4]. »

Il ne semble pas cependant qu'il faille prendre ces expressions en toute rigueur, « car le Christ a reçu un honneur tel qu'il n'y en a pas de plus élevé que lui, de même que son obéissance a été sans égale[5]. » Adam n'a pas été gratifié de l'union en *prosôpon*.

1. P. 54.
2. P. 56-57.
3. P. 56.
4. P 61.
5. P. 66. Cf. p. 58 : Dieu a donné au second homme (comme au premier) son image de gloire.... mais d'une autre façon : il a donné l'image de Dieu et il a pris la forme du serviteur en *prosôpon*.

Bien qu'uni au Logos dès sa conception, l'homme Jésus a resserré progressivement les liens de cette union. Il a passé par une période laborieuse de tentation et de combat, durant laquelle il a ressenti les attraits du mal ; mais il est resté fidèle à Dieu et a remporté sur Satan une victoire complète au désert. Après cette victoire, il a été confirmé dans le bien. Dieu l'a proclamé son Fils bien-aimé au Jourdain, et désormais sa vie a été tout entière pour le salut des hommes :

« De même qu'un fils, tant qu'il est encore jeune, ne possède pas le pouvoir d'hériter ou d'être maître absolu de tout, si ce n'est par obéissance, de même aussi la forme du serviteur, qu'il a prise pour son *prosôpon*, il l'a admise comme une forme de serviteur, non pour la puissance, mais pour l'obéissance.... Il a pris la nature qui a péché, de peur qu'en prenant une nature incapable de pécher, son impeccabilité fût attribuée à la nature et non à l'obéissance. Aussi a-t-il eu toutes les choses qui font partie de notre nature, la colère, la concupiscence, les pensées (mauvaises) ; (les passions) se sont développées en lui avec l'âge ; et cependant il s'est maintenu ferme dans ses sentiments d'obéissance.

» Il a obéi ponctuellement à tous les commandements, pour que sa victoire ne parût point facile ; ce n'est point en matière agréable et honorable qu'il a pratiqué l'obéissance, mais en tout ce qui était humble, vil, méprisable et coûtait (à la nature)....

» Privé de tout (attrait) et *sollicité violemment par des tendances contraires*, il ne s'est détourné en rien de la volonté de Dieu, bien que Satan ait tout fait pour l'en éloigner. Satan lui faisait la guerre, parce qu'il ne voyait personne s'occuper de lui. *Il ne semble pas en effet qu'au commencement il ait fait des miracles, ni qu'il ait eu le pouvoir d'enseigner*, mais seulement d'obéir et d'observer tous les commandements. Il vivait avec tous les autres hommes, et la multitude des préceptes lui montrait l'empire de la désobéissance ; mais il se conduisit avec vaillance au milieu de tous.... Quand il mangeait et buvait, il observait tous les préceptes, et là où il y avait de la difficulté et de la peine, il restait ferme dans sa résolution, parce que sa volonté était rivée à celle de Dieu et qu'il n'y

avait rien qui pût le détourner de lui. Ce n'est pas en effet pour lui-même qu'il vivait, mais pour celui dont il avait le *prosôpon*....

» Parce qu'il était en tout rempli d'obéissance, pour l'augmenter encore, il reçut le baptême de Jean comme tout le monde. Il n'en avait pas besoin, puisqu'il était sans péché, mais il voulut le recevoir pour une plus grande obéissance.... Sa parfaite obéissance le poussait à ne rien demander ni exiger pour son propre *prosôpon* (sa propre personne), mais pour le *prôsopon* de celui dont il avait le *prôsopon*.... C'est pourquoi le Père l'a montré du haut du ciel en disant : *Tu es mon Fils bien-aimé; en toi je me suis complu* (Matth. III, 17). L'Esprit-Saint est descendu sous la forme d'une colombe et a reposé sur lui ; on ne dit pas que le Fils soit descendu, parce que c'est le Fils qui a pris le *prosôpon* et qui a fait de ce qui lui appartient son propre *prosôpon*, d'une manière indivisible. C'est pourquoi il est un, même dans la naissance de la chair....

» Pour ne pas laisser croire que c'était seulement parmi les hommes qu'il observait les commandements, il alla seul au désert pour être tenté et vaincre, privé de tout secours extérieur. Il atteignit ainsi la plus haute perfection à laquelle puisse arriver une nature corporelle.... Il confondit le calomniateur; il éleva son âme jusqu'à Dieu en conformant sa volonté à la sienne[1]. »

« Désormais, parce qu'il a été vainqueur et a triomphé en toutes choses, il reçoit, pour récompense de sa victoire, le pouvoir de prêcher et d'annoncer l'Évangile du royaume des cieux.... Il a été envoyé pour instruire tous les hommes et pour faire des signes, des miracles, des guérisons, et tout le reste.... Jusqu'au moment de sa victoire, il combattit pour affermir en lui l'image divine. *Quand il eut achevé le travail de sa perfection à travers toute sorte de tentations, il agit désormais pour nous et fit tous ses efforts pour nous délivrer de l'oppression du tyran*, pour nous attirer à lui, faire de nous tous les enfants de son royaume, les associés, les héri-

1. P. 59-62. Sur les progrès du Christ, voir Loofs, p. 235-236. Cf. le *Livre d'Héraclide*, p. 216.

tiers et les enfants de Dieu. La défaite du tyran était complète, sa domination renversée, sa puissance détruite. Sa propre victoire n'a pas suffi au Christ ; il a aussi combattu pour que nous soyons vainqueurs à son exemple [1]. »

Le Christ que nous dépeint ici Nestorius est bien un homme et non un Dieu. Le Fils de Marie se présente à nous comme l'un d'entre nous. Soumis à la lutte morale, à la tentation intérieure, il triomphe du mal par sa volonté personnelle. Une seule chose le distingue du reste des mortels : c'est une intimité plus grande avec Dieu le Verbe, intimité mystérieuse et mal définie par laquelle Dieu et l'homme se communiquent respectivement leurs personnalités et les noms qui les désignent.

Les comparaisons et la terminologie.

Les comparaisons auxquelles Nestorius a recours pour faire comprendre sa théorie, suggèrent l'idée d'une union morale et extrinsèque. Nous avons déjà signalé la comparaison du roi qui veut qu'on considère son serviteur comme lui-même. En voici d'autres :

« Que le corps ait été le temple de la divinité de Dieu le Verbe, et que le temple ait été uni par une *adhésion tout intime* (συνάφεια) à la divinité, au point de s'attribuer ce qui lui est propre, c'est beau à confesser et conforme à la tradition des Évangiles ; mais il ne faut pas dire qu'il le prit pour son essence [2]. Quelle est donc cette autre union hypostatique que tu veux m'enseigner (il s'agit de Cyrille), qui consiste « en une union sublime, divine et ineffable ? » Je n'en sais rien, à moins qu'il ne s'agisse d'un *prosôpon* où celui-ci est celui-là et celui-là celui-ci [3]. »

Cette habitation de Dieu le Verbe dans le Christ est d'ailleurs unique en son genre et diffère de celle dont

1. P. 63-64.
2. Pour son essence, c'est-à-dire pour le faire subsister dans l'unité de sa personne.
3. P. 139.

les justes et les serviteurs de Dieu sont favorisés :

« Quoique l'humanité (que le Verbe a prise) de nous porte, comme médiateur, le *prosôpon* de Dieu, *seulement par appropriation*, cependant Dieu habite en elle par son essence, et cette habitation est telle qu'elle aboutit à un seul *prosôpon*[1] ; car il n'y a qu'un seul *prosôpon*, qui est le même pour celui qui est révélé et pour celui qui doit être révélé.... Dieu est en vérité dans toutes les créatures ; *c'est en lui que nous sommes* (Act. xvii, 18) ; mais bien qu'il soit en tous, il est dit avoir habité en certains hommes ; pour d'autres, il est dit qu'il n'est pas même leur Dieu. Il n'est pas dit qu'il a habité dans tous les hommes de la même façon, mais suivant son amour ; pour certains d'entre nous, il est dit qu'il habite en nous comme dans sa maison ; c'est le cas des simples fidèles ; dans d'autres, bien que son action se fasse sentir, ce n'est pas de la même façon, mais par augmentation ou diminution ; dans d'autres, c'est comme dans tous les apôtres ; dans d'autres, c'est comme dans les prophètes ; dans d'autres, c'est comme dans les docteurs, et dans d'autres, c'est selon la division des dons (I Corinth. xii, 26).

» Il habite dans celui-ci, dans celui-là, dans tel autre, il agit en tous, mais tous ne sont pas égaux et ne sont pas semblables les uns aux autres ; cela dépend de l'amour de celui qui habite en eux. Les uns possèdent le premier rang, les autres le second, et ainsi de suite ; ils se rattachent et s'unissent les uns aux autres, de la même manière que les membres le sont dans le corps. Mais *le Christ est la tête de tous* (Col. i, 18), et c'est en lui que tous sont unis. *De même, Dieu le Verbe est la tête du Christ ; car de même qu'il est pour nous la tête et le prosôpon, de même aussi Dieu le Verbe est sa tête et son prosôpon dans l'Incarnation*[2]. »

Il y a donc une gradation ascendante de l'habitation divine, depuis le dernier des justes jusqu'au Christ. Celui-ci occupe le sommet, que personne autre ne peut atteindre.

1. Nous nous écartons ici un peu de la traduction de Nau, mais sans modifier, croyons-nous, le sens du passage.

2. P. 52-53. Cf. Loofs, p. 206-207, 289-291.

L'habitation de Dieu le Verbe en lui est tellement intime qu'elle aboutit à la communication réciproque des *prosôpons*. C'est là d'ailleurs une appropriation fondée sur l'amitié, et on peut la comparer à l'appropriation par laquelle le Christ considère l'Église comme son corps, et l'Église le Christ comme sa tête [1].

Une autre comparaison à laquelle recourt volontiers Nestorius est celle du vêtement et de l'homme vêtu :

« Comment dites-vous de moi que je divise l'union comme par un éloignement local parce que j'ai dit : à cause de celui qui est revêtu j'adore le vêtement ? Car le vêtement n'est pas en dehors de celui qui le revêt, ni celui qui est revêtu en dehors du vêtement, mais il est conçu de la même manière. En conséquence, on ne peut pas adorer celui qui est revêtu en dehors du costume qu'il a avec lui, et sous lequel il siège avec le Père [2].

» (Il en est du Verbe) comme d'un roi qui revêt le costume de l'un de ses serviteurs ; bien qu'il soit roi en vérité, on dit qu'il s'est humilié, parce qu'il a échangé ses habits et qu'il paraît extérieuremeut comme l'un de ses serviteurs [3]. »

Le Christ homme est l'instrument de Dieu le Verbe, de la divinité :

« La créature n'a pas enfanté le Créateur, mais elle a enfanté un homme, *instrument de la divinité* [4]. »

« C'est la grandeur de la Vierge χριστοτόκος d'avoir enfanté une humanité, *instrument de la divinité de Dieu le Verbe ;* il suffit à sa gloire d'avoir engendré un médiateur uni (συνημμένον) à la dignité de Dieu le Verbe [5]. »

1. Nestorius et les Antiochiens emploient constamment le terme de « ναός » pour désigner l'humanité du Christ, mais cela ne veut point dire que tous les Antiochiens l'aient entendu au sens de Nestorius. Cyrille lui-même a usé de ce terme, à cause de son origine scripturaire.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 159.

3. P. 84.

4. Non peperit creatura creatorem, ἀλλ'ἔτεκεν ἄνθρωπον, θεότητος ὄργανον. *Premier sermon contre le* θεοτόκος. Loofs, p. 252.

5. Μέγα τῇ Χριστοτόκῳ παρθένῳ τὸ τεκεῖν ἀνθρωπότητα, τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου θεότητος ὄργανον· ἀρκοῦν αὐτῇ πρὸς τιμὴν ὑπεραίρουσαν τὸ γεννῆσαι μεσίτην τῇ τοῦ Θεοῦ (Λόγου) συνημμένον ἀξίᾳ. Loofs, p. 247. Cf. pp. 205 et 260.

Dire que l'humanité du Christ est l'instrument de Dieu le Verbe, est une manière de parler qui n'a en soi rien de choquant et qui est en usage encore de nos jours. Mais dire que la Vierge n'a enfanté que l'instrument et non l'artiste, voilà qui sonne mal aux oreilles orthodoxes. C'est ce qui explique pourquoi saint Cyrille dans sa *Lettre aux moines d'Égypte,* écrite tout au début de la controverse, trouve tant à redire à cette comparaison. « Quelqu'un, dit l'évêque d'Alexandrie, qui a un fils sachant jouer de la lyre n'est pas père de la lyre. De même, si le fils de Marie n'est que l'instrument de Dieu le Verbe, il n'est pas véritablement Fils de Dieu[1]. » Quoi qu'il fasse, Nestorius divise toujours le Christ en deux sujets : l'homme et Dieu le Verbe.

Relevons encore la similitude du buisson ardent :

« Dieu le Verbe et l'homme se servent des *prosôpons* naturels de l'une et de l'autre nature dans ce qui leur est propre ; comme le feu était dans le buisson et le buisson était feu, et le feu était buisson, et chacun d'eux était buisson

1. *Epistola* I *ad monachos Aegypti.* P. G., t. LXXVII, col. 32-33. Saint Cyrille reproche encore à Nestorius d'appeler le Christ un homme *théophore,* ἄνθρωπος θεοφόρος, *Epist.* II *ad Nestor..* P. G., t. LXXVII, col. 41 A ; *Advers. Nest.* lib. I, P. G., t. LXXVI, col. 25 A, 28 D. *Anath.* V, *ibid.*, col. 304, etc. On ne trouve aucun passage des écrits qui nous restent de Nestorius où cette expression soit employée. Saint Cyrille l'aurait-il mise sur son compte, parce que l'idée qu'elle exprime découle logiquement du système nestorien ? C'est possible, mais peu probable, vu l'insistance que met l'évêque d'Alexandrie à la repousser. Dans sa réfutation du cinquième anathématisme, Théodoret ne nie pas que Nestorius ait fait usage de cette expression ; il s'applique seulement à en montrer la légitimité ; il en appelle en particulier à l'autorité de saint Basile. P. G., t. LXXVI, col. 420 A. Bethune-Baker, *An introduction to the early history of christian Doctrine*, p. 278, propose de substituer « θεόφορος » *(homme porté par Dieu)*, à « θεοφόρος » *(homme qui porte Dieu)*. C'est là une hypothèse pure sur laquelle il est bien difficile de se prononcer. Dans les écrits que nous possédons de l'hérésiarque, le Verbe est habituellement celui qui porte, qui se revêt, ὁ φορῶν, et l'homme celui qui est porté, ὁ φορούμενος, τὸ φορούμενον ; voilà qui favorise la leçon « θεόφορος ». Mais la comparaison du temple et de celui qui l'habite suggère l'idée que le Verbe est contenu dans l'homme, porté par lui. Nestorius a dès lors très bien pu dire : ἄνθρωπος θεοφόρος. Il a d'ailleurs employé un terme équivalent. Il a dit que la forme du serviteur, l'humanité, était θεοδόχος : τὴν θεοδόχον τῷ Θεῷ Λόγῳ συνθεολογῶμεν μορφήν, *tanquam divinae auctoritatis inseparabile simulacrum, tanquam imaginem absconditi judicis.* Loofs, p. 263. Cf. p. 276. Notons en passant cette autre comparaison du Christ, statue, image de Dieu : *Doluit pro sua imagine Deus, tanquam pro propria statua rex, et corruptum renovat simulacrum, sine semine fingens de virgine naturam secundum Adam.* Loofs, p. 251.

et feu, et il n'y avait pas deux buissons ni deux feux. Car tous deux étaient dans le feu et tous deux dans le buisson, non comme séparés, mais comme unis. Des deux natures proviennent des *prosôpons* naturels[1]. »

Cette dernière comparaison exprime une union plus intime ; certains Père orthodoxes en ont employé d'approchantes[2], mais il faut se souvenir que Nestorius maintient deux personnes distinctes, deux *prosôpons* naturels, comme il dit.

Le terme lui-même qu'affectionne l'hérésiarque pour désigner l'union des deux natures éveille l'idée du dualisme hypostatique. Ce n'est point le mot ἕνωσις, mais le mot συνάφεια, qu'il emploie habituellement[3].

« Nous appelons Dieu le Christ selon la chair, à cause de son *adhésion* avec Dieu le Verbe, le reconnaissant pour un homme en ce qu'il paraît extérieurement. Écoute Paul proclamant les deux choses : « *Des Juifs provient le Christ selon la chair, lui qui est Dieu au-dessus de tout* (Rom. IX, 15). Il confesse l'homme d'abord, et ensuite, à cause de son *adhésion* avec Dieu le Verbe, il appelle Dieu ce qui est visible, pour que personne ne pense que le christianisme est anthropolâtre. Maintenons donc sans confusion l'*adhésion* des natures. *Confessons le Dieu dans l'homme*, honorons l'homme qui, grâce à l'adhésion divine, est adoré avec le Dieu tout-puissant[4]. »

« Dieu le Verbe était Fils et Dieu avant l'Incarnation, et il

1. P. 141.

2. Saint Cyrille lui-même, dans l'homélie pascale de 429, qui vise à réfuter la doctrine nestorienne, emploie la comparaison du buisson ardent pour expliquer le mystère de l'Incarnation, mais il s'exprime de manière à maintenir l'unité de sujet : οὐκοῦν αὐτὸς ἦν ὁ Κύριος ἐν εἴδει πυρός. *Homilia paschalis* XVII. P. G., t. LXXVII, col. 81 C.

3. Le mot ἕνωσις est employé par Nestorius au moins une fois : τὰ τῶν φύσεων χωρίζοντες ἴδια, τὴν τῆς ἑνώσεως ἀξίαν συνάπτωμεν, Loofs, *op. cit.*, p. 242. Mais on remarquera l'emploi du verbe συνάπτειν rapproché de ἕνωσις.

4. Τὸν κατὰ σάρκα Χριστὸν ἐκ τῆς πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον συναφείας Θεὸν ὀνομάζομεν, (τὸ) φαινόμενον εἰδότες ὡς ἄνθρωπον... Ὁμολογεῖ τὸν ἄνθρωπον πρότερον καὶ τότε τῇ τοῦ Θεοῦ συναφείᾳ θεολογεῖ τὸ φαινόμενον, ἵνα μηδεὶς ἀνθρωπολατρεῖν τὸν χριστιανισμὸν ὑποπτεύῃ. Ἀσύγχυτον τοίνυν τὴν τῶν φύσεων τηρῶμεν συνάφειαν, ὁμολογῶμεν τὸν ἐν ἀνθρώπῳ Θεὸν, σέβωμεν τὸν τῇ θείᾳ συναφείᾳ τῷ παντοκράτορι Θεῷ συμπροσκυνούμενον ἄνθρωπον. Loofs, pp. 248-249. Le *Livre d'Héraclide*, p. 178.

était avec son Père. Il a pris, dans les derniers temps, la forme de serviteur. Mais comme il était Fils auparavant et qu'on l'appelait ainsi, il ne peut pas, après avoir pris la chair, être appelé Fils à part, car ce serait enseigner qu'il y a deux Fils ; mais parce qu'il adhère (συνῆπται) à celui qui était Fils dès le commencement et qui lui a été joint (τῷ συναφθέντι), il ne peut être divisé dans l'honneur de la filiation ; je dis « selon l'honneur de la filiation », non selon les natures. *C'est pourquoi le Verbe est aussi appelé Christ, parce qu'il a une adhésion constante avec le Christ*[1]. »

Sans doute, les termes συνάφεια, συνάπτειν, n'ont, pris en eux-mêmes, rien d'hérétique. On les trouve chez beaucoup de Pères dont l'orthodoxie est incontestable ; mais sous la plume du condamné d'Éphèse ils sont révélateurs.

§ III. — **Le Christ, le Fils, le Seigneur.**

De l'union des deux personnes divine et humaine résulte, dit Nestorius, une personnalité supérieure unique ou *prosôpon* d'union. Cette personnalité supérieure n'est pas Dieu le Verbe, car Dieu le Verbe est un des composants et ne dénomme que la nature divine[2].

« Le *prosôpon* ne se trouve pas dans l'essence ; il n'est pas (par exemple) dans l'essence de *Dieu le Verbe, qui n'est pas le prosôpon d'union des natures qui se sont unies*, de manière à unir les essences dans un *prosôpon* de Dieu le Verbe, car il n'est pas les deux par essence »[3].

Il faut cependant donner un nom à ce *prosôpon* unique commun aux deux personnes unies :

1. Ἦν μὲν γὰρ ὁ Θεὸς Λόγος καὶ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως υἱὸς καὶ Θεὸς κα συνὼν τῷ πατρί, ἀνέλαβε δὲ ἐν ὑστεροῖς καιροῖς τὴν τοῦ δούλου μορφήν · ἀλλ'ὢν πρὸ τούτου υἱὸς καὶ καλούμενος, μετὰ τὴν ἀνάληψιν οὐ δύναται καλεῖσθαι κεχωρισμένος υἱὸς, ἵνα μὴ δύο υἱοὺς δογματίσωμεν, ἀλλ' ἐπειδήπερ ἐκείνῳ συνῆπται τῷ ἐν ἀρχῇ υἱῷ ὄντι τῷ πρὸς αὐτὸν συναφθέντι, οὐ δύναται κατὰ τὸ ἀξίωμα τῆς υἱότητος διαίρεσιν δέξασθαι... Διὰ τοῦτο καὶ χριστὸς ὁ Θεὸς Λόγος ὀνομάζεται, ἐπείπερ ἔχει τὴν συνάφειαν τὴν πρὸς τὸν χριστὸν διηνεχῆ. Loofs, p. 275. Le *Livre d'Héraclide* pp. 196-197. Sur l'emploi de συνάφεια et de συνάπτω, voir la table de Loofs, p. 406.

2. Le mot « homme » ne désigne que la nature humaine, tout comme « Dieu le Verbe » ne désigne que la nature divine, Loofs, p. 211.

3. P. 146.

« Autre, en effet, est le nom qui indique deux natures et autre celui qui en indique une [1]. »

Le nom qui indique les deux natures unies est celui de Christ. C'est aussi celui de Fils et celui de Seigneur [2]. C'est pourquoi on doit dire un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur.

« Le nom de Christ indique les deux natures [3].

» Le *prosôpon* commun des deux natures, c'est le Christ [4].

» L'union est dans un seul *prosôpon* du Christ [5].

» Le nom de Christ, ou de Fils, ou de Seigneur, qui est attribué au Fils unique par les Livres divins, est l'indice de deux natures : tantôt il indique la divinité, tantôt l'humanité et tantôt les deux [6].

» C'est au Christ qu'appartiennent les deux natures et non à Dieu le Verbe [7].

» Il en est du nom de Dieu comme du nom de Fils ; l'un indique les natures et l'autre le *prosôpon* du Fils. Le même est Dieu et Fils, et il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures et non pour une essence ; c'est pourquoi les deux natures forment un seul fils et elles sont en un fils [8].

» Il n'y a pas un autre et un autre, parce que le Christ n'est pas sans Dieu le Verbe, ni Dieu le Verbe sans le Christ, mais on reconnaît un autre et un autre, parce que le Christ est formé dans l'union à l'aide de Dieu le Verbe et de l'humanité [9]. »

Cette différence de signification entre le mot « Dieu le Verbe » et les mots « Fils, Seigneur, Christ ou Sauveur [10], »

1. P. 185.

2. Les mots « μονογενής » et « Ἰησοῦς » ont aussi une valeur dyophysite. Nestorius les unit aux mots : « Κύριος, Χριστός et Υἱὸς » dans sa seconde lettre à Cyrille, dans sa lettre à Scholasticus et dans un passage tiré du *Théopaskhite*, Loofs, p. 175, 192 et 211. C'est le *Credo* de Nicée qui l'a amené à donner à ces cinq appellations un sens dyophysite, car il voulait à tout prix ne pas s'écarter des trois cent dix-huit Pères.

3. *Ibid.*

4. P. 281.

5. P. 127.

6. P. 228-229.

7. P. 150.

8. P. 191.

9. P. 186.

10. « D'un autre et d'un autre résulte notre Sauveur, p. 186. »

Nestorius cherche à l'appuyer sur l'usage de l'Écriture[1] et aussi sur le symbole de Nicée, qui dit : « Je crois en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu..... qui s'est fait homme, qui a souffert, etc. ». Il reproche vivement à Cyrille d'avoir omis le commencement du symbole et d'avoir employé indifféremment le mot « Seigneur Jésus-Christ » et le mot « Verbe » :

« Cyrille a omis le commencement et n'a pas voulu commencer par là ; tandis que moi, j'ai établi ce que les Pères ont dit avec justice, et j'ai dit : « C'est ici que nous commencerons », en montrant aussi la raison pour laquelle ils ont d'abord placé les noms qui sont communs à la divinité et à l'humanité.....

» De l'union de la divinité et de l'humanité, il y eut un Christ et non Dieu le Verbe, car celui-ci était éternel. C'est donc le Christ qui est le *prosôpon* de l'union ; Dieu le Verbe n'est pas celui de l'union, mais de sa nature, et l'on ne saurait prendre l'un pour l'autre. C'est pourquoi, ô admirable, les Pères aussi, suivant les saints Livres, ont dit : « Un Seigneur Jésus-Christ, Fils unique » relativement au *prosôpon* d'union, puis ils enseignent quels sont ceux qui se sont unis et dans quel but..... Ils proclament un Seigneur Jésus-Christ consubstantiel au Père et consubstantiel à la mère. Ce n'est pas Dieu le Verbe qui est des deux manières par nature, mais « un Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu. » L'union est en effet dans le *prosôpon*, et non dans la nature ni dans l'essence, mais il y a union des essences, l'essence de Dieu le Verbe et l'essence de la chair[2]. »

On voit à quelles subtilités recourait Nestorius pour établir sa théorie et comment il savait lui donner les apparences de l'orthodoxie. On voit aussi pourquoi saint Cyrille,

1. La signification des noms « Christ, Fils, Seigneur » est indiquée en un grand nombre d'endroits des fragments recueillis par Loofs. Voir la table des *Nestoriana* aux mots « *Christus*, Κύριος, υἱός. Nestorius met souvent ses adversaires au défi de trouver dans l'Ecriture un texte qui attribue à « *Dieu le Verbe* » les actions ou les qualités qui conviennent à la seule nature humaine.

2. P. 126, 128-129. Cf. Loofs, p. 174-175, 295-297 et la seconde lettre de saint Cyrille à Nestorius, Mansi, *op. cit.*, col. 888.

dans ses *Anathématismes* et dans les écrits où il réfute la doctrine nestorienne, emploie si souvent le terme « Dieu le Verbe » ou « le Verbe » au lieu des mots : « le Christ, le Fils, le Seigneur. » C'était le meilleur moyen de dissiper l'équivoque sous laquelle se dissimulait l'hérésie.

§ IV. — **La communication des idiomes.**

A l'époque où parut Nestorius, on n'avait pas encore fixé d'une manière précise et rigoureuse les règles à observer dans l'attribution à l'unique personne du Verbe des propriétés de la nature humaine et de celles de la nature divine. Cette attribution, que les théologiens appellent *la communication des idiomes*, n'était cependant pas chose inconnue, et comment l'aurait-elle été, puisque l'Écriture Sainte elle-même la pratique ? Les savants comme les ignorants, les pasteurs comme les fidèles voyaient en Jésus-Christ le Fils de Dieu incarné, possédant à la fois tous les attributs de la divinité et tous ceux de l'humanité, constituant un être unique, une seule personne, et d'instinct ils attribuaient à cet être unique toutes les propriétés des deux natures. Les controverses ariennes avaient amené les Pères à distinguer soigneusement l'humain du divin dans le Christ, mais cela s'était fait sans préjudice pour l'unité de sa personne[1]. L'appellation de « Mère de Dieu, » θεοτόκος, est courante au ɪvᵉ siècle. Le concile de Nicée, dans son symbole, attribue à *l'unique Fils de Dieu, engendré de la substance du Père, consubstantiel au Père*, la souffrance, la mort, la résurrection[2].

Cependant, l'école d'Antioche, à la suite de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, avait commencé à réagir contre un procédé dont Apollinaire abusait et qui pouvait, si l'on n'y prenait garde, conduire au monophysisme.

1. Cela ne veut point dire que des Pères, très orthodoxes d'ailleurs, n'aient jamais employé certaines expressions qui, prises à la lettre, expriment un dualisme hypostatique.

2. Πιστεύομεν εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς... ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ... παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Mansi, *Ampliss. Collect. concil.*, t. II, col. 666.

Nestorius nous livre le secret du système ingénieux élaboré par ses maîtres pour rendre inoffensive la communication des idiomes. Celle-ci n'est point proscrite absolument ; elle est seulement limitée et pliée aux exigences de la théorie christologique.

Il est facile de deviner par ce qui précède en quoi consiste cette limitation. La communication des propriétés ne peut se faire que sur le *prosôpon* d'union et sur les noms qui le désignent. Au Christ, au Fils, au Seigneur on pourra accorder tous les attributs divins et humains. Le Christ est Dieu parfait et homme parfait, le Fils aussi, le Seigneur aussi. Le Christ, le Fils, le Seigneur est à la fois passible et impassible, mortel et immortel, engendré dès l'éternité et né dans le temps, Fils de Dieu et Fils de Marie. Mais la communication est interdite par rapport à Dieu le Verbe et par rapport à la nature ou personne humaine prise comme telle :

« Celui qui apparaissait par essence, j'ai dit qu'il était d'entre les Juifs et qu'il n'était pas Dieu le Verbe ; car je confesse que l'homme en essence et en nature est d'entre les Juifs et n'est pas Dieu le Verbe en nature. Je dis que l'homme en nature est en dehors de la nature de Dieu le Verbe, mais il est Dieu par cette union qui a lieu dans le *prosôpon*[1].

» Si tu lis tout le Nouveau Testament, tu n'y trouveras pas que la mort soit attribuée à Dieu le Verbe, mais au Christ, ou au Seigneur, ou au Fils[2].

» Cyrille a dit que tout ce que les livres divins attribuent au Christ doit être attribué à Dieu le Verbe : la naissance d'une femme, la croix, la mort, l'ensevelissement, la résurrection, l'ascension, la seconde venue, lorsqu'il viendra de nouveau. Ce n'est pas là ce que les Pères (de Nicée) ont commencé à dire[3].

» Il y en a, de ceux qui passent pour orthodoxes, qui disent qu'il est de la nature impassible, indépendante, immuable

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 179.
2. *Ibid.*, p. 228, 230. Cf. p. 321, 323, etc.
3. P. 148.

et invariable du Père, mais ensuite, de même que les Juifs le bafouaient en l'appelant Christ, et en l'attachant à la croix, de même ceux-ci lui donnent, en paroles, une nature immuable, impassible et indépendante, puis ils lui attribuent toutes les souffrances et toutes les faiblesses du corps, et ils rapportent à Dieu le Verbe toutes les choses de l'âme et du corps, en vertu de l'union hypostatique. Et comme ceux qui le font changer de nature, tantôt ils le disent impassible, immortel et immuable, et tantôt ils empêchent de le proclamer immortel, impassible et immuable, puisqu'ils se fâchent contre celui qui dit souvent que Dieu le Verbe est impassible.... De nom, ils se disent orthodoxes, mais en réalité ils sont ariens[1]. »

« Quiconque, en professant les souffrances de la chair, les attribue à la fois au Verbe de Dieu et à la chair dans laquelle il a paru, sans discerner la dignité des natures, qu'il soit anathème[2]. »

« Quiconque accepte comme dites d'une seule nature les paroles qui ont été écrites du Christ, qui est des deux natures, tant dans les Évangiles que dans les Épîtres des Apôtres, et ose attribuer les souffrances à Dieu le Verbe lui-même aussi bien selon la chair que selon la divinité, qu'il soit anathème[3]. »

Ce dernier anathématisme révèle bien la pensée de Nestorius et montre clairement qu'il n'admettait pas le lien hypostatique qui unit la nature humaine à la personne du Verbe[4].

1. P. 87, 88.

2. Loofs, *op. cit.* p. 217. C'est la douzième des contre-anathèmes opposés par Nestorius aux *anathématismes* de saint Cyrille.

3. *Ibid.*, p. 213-214. Quatrième contre-anathème.

4. Il faut remarquer que cet anathématisme s'oppose au quatrième de saint Cyrille, ainsi conçu : Εἴ τις προσώποις δυσὶν, ἤγουν ὑποστάσεσι, τάς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς, ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας, ἢ παρ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ, καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγῳ, ἀνάθεμα ἔστω.

La maternité divine de Marie.

Pas plus que les souffrances et la mort, la naissance d'une femme ne peut être attribuée à Dieu le Verbe. Voilà pourquoi Nestorius en veut au mot θεοτόκος. On sait que c'est autour de cette appellation, donnée à la Vierge Marie, que s'engagea la controverse. La négation de la maternité divine n'était qu'une application particulière de la théorie générale de la communication des propriétés, telle que l'admettait Nestorius. Il ne faut point s'étonner dès lors que cette question occupe peu de place dans le *Livre d'Héraclide*. Mais dans les discussions du début, elle est, comme on l'a vu, au premier plan, et l'hérésiarque y revient très souvent dans les lettres et les discours qui nous restent de lui. Sa pensée sur ce point, tout en restant toujours identique à elle-même dans le fond, a emprunté pour s'exprimer les formes les plus variées, les tours les plus énergiques. Sa répulsion pour le θεοτόκος vient d'abord de ce que ce mot est susceptible d'une interprétation arienne ou apollinariste :

« Non dicit, inquiant « τὸ θεοτόκος », et hoc est totum quod nostris sensibus ab illis opponitur. « Nemo enim, aiunt, rectam fidei gloriam (= sententiam = δόξαν) sequens, vocem hanc aliquando declinavit.... Scis hoc Apollinarem dicentem ? Scis hanc vocem, τὸ θεοτόκος, apud Arium plausus maximos excitare ? Scis hanc quoque apud Eunomium frequentari ? « Etiam » inquis, sed non secundum illos, hanc, ais, vocem enuntio ». Laudo infitias tuas ; interim arguo teipsum in eo quod dicis vocem hanc solam esse veritatis tenacem. Sunt enim et dicentes τὸ θεοτόκος, et tamen, secundum tuam confessionem, eos esse haereticos constat. Sed quoniam illi, dicentes τὸ θεοτόκος, hinc naturae utriusque conficiunt permixtionem seu temperamentum, ut quae sunt humilia non videantur de carnis dicta esse substantia, nec quae alta sunt de Domino et Deo omnium intelligantur expressa, ideo damna eos, qui dicunt secundum Apollinaris et Arii sensum genitricem Dei, *et ego una tecum clamo* τὸ θεοτόκος[1]. »

1. Loofs, p. 300-301. Traduction de Marius Mercator.

On pourrait conclure de cette dernière phrase que Nestorius ne rejette le mot θεοτόκος que dans le cas où on lui donne un sens hérétique [1]. Mais il n'ignorait pas que saint Cyrille et ses partisans se défendaient de partager des erreurs déjà condamnées par l'Eglise. Pourquoi, dès lors, cet entêtement à rejeter une expression déjà consacrée par l'usage de l'Église? C'est que cette expression heurte de front tout le système christologique de l'hérésiarque. N'admettant point le lien hypostatique qui unit les deux natures de l'Homme-Dieu, mais voyant en celui-ci la réunion de deux personnes distinctes, dont l'une a existé de toute éternité et l'autre est née dans le temps, il se refuse absolument à dire que la Vierge Marie a enfanté le Verbe.

Enfanter le Verbe serait, d'après lui, enfanter la divinité. « Le Verbe », « la divinité » sont pour lui des termes synonymes, car il ne s'élève point à la notion abstraite de nature, telle que nous la concevons :

« Personne n'enfante un plus ancien que soi [2]. »

« Dieu le Verbe n'était pas Fils de David [3]. »

« Celui qui est né de toute éternité peut-il naître une seconde fois [4] ? »

« Les Pères de Nicée ont dit : « Il s'est incarné et il s'est fait homme » Ils n'ont pas dit : « Il est né », pour ne pas introduire deux naissances dans la divinité [5]. »

« Celui qui naît doit être consubstantiel à sa mère [6]. »

« Dieu a-t-il une mère ? Le gentil qui donne des mères aux dieux est-il donc irrépréhensible ?.. Paul est-il donc un menteur, lui qui dit de la divinité du Christ : « Il est sans père, sans mère, sans généalogie « (Heb. VII, 3) ? — Non, non, ce

1. Ce n'est pas le seul endroit où Nestorius affecte de ne combattre le θεοτόκος que parce qu'il sent l'arianisme et l'apollinarisme. Voir Loofs, p. 184, 273 sq.

2. Nemo anteriorem se parit. Loofs, p. 351. Cf. p. 247 et 168.

3. τοῦ Δαβὶδ υἱὸς ὁ Θεὸς Λόγος οὐκ ἦν. *Ibid.* p. 177.

4. *Ibid.*, p. 285. Cf. p. 351 : Μὴ ἐγχωρεῖ τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννηθέντα ἄλλο ἅπαξ γεννηθῆναι, καὶ τοῦτο τῇ θεότητι ;

5. *Ibid.*, p. 297. On voit la subtilité de cette distinction.

6. Homoousios parienti debet esse nativitas. *Ibid.*, p. 351. Qu'on remarque le mot abstrait *nativitas* pris au sens concret. Comme nous le dirons plus loin, c'est l'habitude de Nestorius d'employer indifféremment les termes concrets et les termes abstraits.

n'est pas la divinité que Marie a enfantée, *car ce qui est né de la chair est chair* (Joan. III, 6). La créature n'a pas donné naissance à celui qui ne peut pas être créé. Le Père n'a pas engendré un Dieu le Verbe qui serait nouvellement né de la Vierge, car, comme dit Jean, *le Verbe était au commencement* (Joan. I, 1). La créature n'a pas engendré le Créateur, mais elle a enfanté un homme instrument de la divinité. Le Saint-Esprit n'a pas créé Dieu le Verbe — *car ce qui est né d'elle vient du Saint-Esprit* (Matth. I, 20) — mais à Dieu le Verbe, de la substance de la Vierge, a été édifié un temple pour qu'il l'habitât, et Dieu incarné n'est pas mort, mais il a ressuscité celui en qui il s'est incarné[1]. »

« Montre-moi que Dieu le Verbe est né, selon la chair d'une femme ; explique ensuite comment tu entends qu'il est né.... Commence par nous montrer que les Pères l'appellent Mère de Dieu, ou que Dieu le Verbe naquit dans la chair, ou même qu'il naquit de quelque manière[2].

» Ils proclament le nom de Mère de Dieu pour qu'ils puissent dire que Dieu est mort. Quant aux Pères qui ont résisté jusqu'à la mort aux hérétiques, qui auraient dit Mère de Dieu, en réalité ils n'emploient ces mots en aucun endroit, et ils ne les ont pas insérés dans les écrits du concile[3]. »

Marie ne saurait donc en aucune manière être appelée « Mère du Verbe ». On ne doit pas non plus lui donner le nom de « Mère de Dieu » purement et simplement[4]. Dieu seul a engendré Dieu ; lui seul mérite vraiment le titre de θεοτόκος. La Vierge est seulement θεοδόχος, Dieu le Verbe ayant habité en elle par le fait qu'il était uni à celui qui est né d'elle, dès le moment de la conception :

« Ne mettons pas sur le même rang que Dieu la Vierge qui a reçu Dieu, τὴν θεοδόχον παρθένον ; je dis « θεοδόχος » et non

1. Οὐκ ἔτεκεν, ὦ βέλτιστε, Μαρία τὴν θεότητα. — non peperit creatura creatorem, ἀλλ' ἔτεκεν ἄνθρωπον, θεότητος ὄργανον. Loofs, p. 252.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 131, 132.

3. *Ibid.*, p. 163.

4. Qui Deum simpliciter dicit de Maria natum, primo omnium nobilitatem gentilibus prostituit atque, exponens in medium, vituperandum id ridendumque proponit. Loofs, p. 337.

« θεοτόκος » : c'est un δ que j'écris, non un κ. Pour me placer à leur point de vue, je dis qu'il n'y en a qu'un seul qui soit θεοτόκος ; c'est Dieu le Père[1]. »

Nestorius consent cependant à admettre le mot θεοτόκος pourvu qu'on le joigne à ἀνθρωποτόκος. Marie est à la fois mère de Dieu et mère de l'homme : mère de l'homme selon la nature ; mère de Dieu, en tant que l'homme qui est son fils est uni à Dieu le Verbe. Il ne faut point dire que Marie est seulement ἀνθρωποτόκος, car le Christ n'est pas seulement homme ; il est aussi Dieu, de la manière que l'on sait[2] ; il ne faut pas dire non plus qu'elle est seulement θεοτόκος, car en réalité elle n'a pas enfanté Dieu le Verbe[3] :

« Damna eos qui dicunt secundum Apollinaris et Arii sensum genitricem Dei, et ego una tecum clamo τὸ θεοτόκος. Sed et τὸ θεοτόκος dico, et addo et τὸ ἀνθρωποτόκος ; hoc enim haereticus non patitur dicere propter eam (naturarum) divisionem, quae ex distinctione facta est quoque verborum[4]. »

« Confitere utrumque, appellans sanctam Virginem θεοτόκον pariter et ἀνθρωποτόκον ; noli eam θεοτόκος tantummodo appellare ; hoc enim Apollinaris vociferatur, hoc etiam Arius praedicat et veneratur ; sed adde vocem pariter catholicorum quae et genitricis Dei praemuniat intellectum. Θεοτόκος virgo sancta secundum unitatem (selon l'union en *prosôpon*) ἀνθρωποτόκος secundum parem naturam[5]. »

Si au mot θεοτόκος on ne joint point expressément le mot

1. *Ibid.*, p. 276.

2. Nestorius écrit cependant une fois : Ἄνθρωπος ὁ τεχθεὶς ἐκ παρθένου, Loofs, p. 352 ; mais c'est un fragment isolé de tout contexte, cité par Eusèbe de Dorylée.

3. Dans l'*homélie sur la seconde tentation*, dont M. Nau a publié le texte grec, le mot θεοτόκος est employé sans correctif : Τούτου δὲ τῇ θεοτόκῳ παρθένῳ συμβεβηκότος, le *Livre d'Héraclide*, p. 345. C'est là un cas isolé dont on ne trouve pas d'autre exemple dans ce qui nous reste de Nestorius. Celui-ci déclare bien dans sa lettre à l'eunuque Scholasticos, Loofs, p. 191, qu'on l'a accusé à tort de rejeter le mot θεοτόκος, mais il ajoute qu'en l'employant, il a eu soin de l'expliquer et de lui joindre le mot ἀνθρωποτόκος. Il est permis de se demander si le mot « θεοτόκος » dans l'*homélie sur la seconde tentation* n'est pas une addition de copiste. Le cas d'une addition de ce genre n'est pas rare dans les manuscrits de l'époque byzantine.

4. Loofs, p. 301.

5. *Ibid.*, p. 303. Cf. p. 309, 312-313, 318-319.

ἀνθρωποτόκος, il faut expliquer le premier terme, de manière à éviter toute signification erronée :

« La Vierge est par nature mère de l'homme, mais par *la manifestation* mère de Dieu. Si tu dis qu'il est né d'elle par manifestation et non par nature, cela signifie qu'il sortit uni à celui qui naquit d'elle dans la chair [1]. »

On sent cependant que ces concessions sur l'emploi du θεοτόκος sont faites à contre-cœur :

« Je l'ai dit bien souvent : s'il est quelque bonne âme, ici ou ailleurs, qui affectionne le mot θεοτόκος, je n'ai aucune haine pour ce mot ; seulement, qu'on ne fasse pas de la Vierge une déesse [2].

» Si le Christ est Dieu, et si le Christ a été enfanté par la bienheureuse Marie, comment la Vierge n'est-elle pas Mère de Dieu (θεοτόκος) ? Je ne cache rien de leurs objections, car celui qui aime la vérité s'objecte à lui-même toutes les inventions du mensonge.... Une femme n'est pas appelée mère de l'âme, ψυχοτόκος, parce qu'elle a engendré un vivant, mais plutôt mère de l'homme, ἀνθρωποτόκος. De même la Sainte Vierge, bien qu'elle ait enfanté un homme auquel est venu s'unir Dieu le Verbe, n'est pas pour cela mère de Dieu, θεοτόκος ; car ce n'est pas de la bienheureuse Vierge que la dignité du Verbe tire son origine, mais il était Dieu par nature [3]. »

« Je leur ai souvent demandé : « Dites-vous que la divinité a été engendrée par la Sainte Vierge ?.. Ces paroles les font bondir : « Qui peut, disent-ils, soutenir un pareil blasphème et dire que celle qui a engendré le temple a engendré Dieu le

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 173. Marie est mère de Dieu par manifestation, c'est-à-dire : Dieu se sert du fils de Marie pour se manifester.

2. Εἶπον δὲ ἤδη πλειστάκις, ὅτι εἴ τις ἢ ἐν ὑμῖν ἀφελέστερος, εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶ χαίρει τῇ τοῦ « θεοτόκος » φωνῇ, ἐμοὶ πρὸς τὴν φωνὴν φθόνος οὐκ ἔστι· μόνον μὴ ποιείτω τὴν παρθένον θεάν. Loofs, p. 353.

3. Εἰ θεὸς ὁ Χρσιτὸς, ἐτέχθη δὲ ὁ Χριστὸς ἐκ τῆς μακαρίας Μαρίας, πῶς οὐκ ἔστιν ἡ παρθένος θεοτόκος ; Οὐδὲν κρύπτω τῶν παρ'αὐτῶν ἀντιθέσεων · ὁ γὰρ τῆς ἀληθείας 'εραστὴς πάντα τὰ παρὰ τοῦ ψεύδους ἑαυτῷ προσλαβὼν ἀντιτίθησιν... Ὥσπερ οὐκ ἂν λέγοιτο γυνὴ ψυχοτόκος, ὅτι ἔμψυχον ἐγέννησεν, ἀνθρωποτόκος δὲ μᾶλλον, οὕτω καὶ ἡ ἁγία παρθένος, καὶ εἰ τέτοχεν ἄνθρωπον συμπαρελθόντος αὐτῷ τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἀλλ'οὐ διὰ τοῦτο θεοτόκος · οὐ γὰρ παρὰ τῆς μακαρίας παρθένου τὸ ἀξίωμα τοῦ Λόγου, ἀλλ'ἦν φύσει θεός. Loofs, p. 352.

Verbe lui-même ? Cela reviendrait à dire que Dieu a été créé en elle par le Saint-Esprit. » — Là-dessus, lorsque j'ajoute : « Que disons-nous de déplacé, nous autres, lorsque nous conseillons d'éviter ce mot (θεοτόκος) et d'employer les termes communs qui désignent les deux natures ? » — mes paroles leur font l'effet d'un blasphème. Confesse donc clairement que la divinité a été engendrée de la bienheureuse Marie ; mais si tu vois là un blasphème, pourquoi, tout en parlant comme moi, fais-tu semblant de dire autre chose [1] ? »

Le nom par lequel il convient de désigner la Vierge Marie est celui de Mère du Christ, χριστοτόκος. On peut aussi l'appeler « Mère du Seigneur » ou « Mère de l'Emmanuel » :

« Lorsque la Sainte Écriture veut parler de la naissance du Christ de la bienheureuse Vierge, comme aussi de sa mort, on ne voit nulle part qu'elle emploie le mot « Dieu », mais ou le mot « Christ » ou « Fils » ou « Seigneur », parce que ces trois termes signifient les deux natures, tantôt l'une, tantôt l'autre et tantôt les deux [2]. »

« Si quelqu'un dit que celui qui est l'Emmanuel est Dieu le Verbe et non Dieu avec nous... et si quelqu'un appelle la Sainte Vierge Mère de Dieu le Verbe et non pas plutôt Mère de celui qui est l'Emmanuel, qu'il soit anathème [3]. »

Dès le début de la controverse, Nestorius proposa le mot χριστοτόκος comme tenant le juste milieu entre deux extrêmes également inacceptables, entre θεοτόκος et ἀνθρωποτόκος, entre l'arianisme et l'apollinarisme d'une part, le paulianisme

1. Ἠρώτησα πολλάκις αὐτοὺς « τὴν θεότητα λέγετε γεγεννῆσθαι ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου ; » Ἀποπηδῶσιν εὐθὺς πρὸς τὸ ῥῆμα · « καὶ τίς τοσαύτην βλασφημίαν νοσεῖ, ὥστε ἐκείνην τὴν γεννήσασαν τὸν ναὸν λέγειν (γεννῆσαι αὐτὸν τὸν Θεὸν Λόγον · τοῦτο γὰρ ἂν εἴη λέγειν) παρὰ τοῦ Πνεύματος τὸν Θεὸν ἐν ἐκείνῃ ἐκτίσθαι. Εἶτα, ὅταν ἐπαγάγω πρὸς ταῦτα · » τί οὖν ἄτοπον ἡμεῖς λέγομεν, συμβουλεύοντες φεύγειν τὴν φωνὴν καὶ ἔρχεσθαι ἐπὶ τὸ κοινὸν σημαινόμενον τῶν δύο φύσεων ; » τότε νομίζεται αὐτοῖς εἶναι βλάσφημον τὸ λεγόμενον. Loofs, p. 353. Nestorius est vraiment un peu obtus.

2. Ὅταν οὖν ἡ θεία γραφὴ μέλλῃ λέγειν ἢ γέννησιν τοῦ Χριστοῦ τὴν ἐκ τῆς μακαρίας παρθένου, ἢ θάνατον, οὐδαμοῦ φαίνεται τιθεῖσα τὸ « θεὸς », ἀλλ' ἢ « Χριστὸς » ἢ « Υἱὸς » ἢ « Κύριος », ἐπειδὴ ταῦτα τὰ τρία τῶν δύο φύσεων ἐστὶ σημαντικά, ποτε μὲν ταύτης, ποτὲ δὲ ἐκείνης, ποτὲ δὲ ταύτης κἀκείνης. Loofs, pp. 273-274. Nestorius ne paraît pas avoir formé les mots « κυριοτόκος » et « υἱοτόκος ». Il s'est contenté de χριστοτόκος.

3. Ier *contre-anathème contre Cyrille.* Loofs, p. 212.

(doctrine de Paul de Samosate) et le photinisme de l'autre. Il écrivait au Pape Célestin :

« Si aestimemus duas sectas contrarias sibi stare, et harum altera hanc vocem proferat solam « θεοτόκος », altera vero illam solam ἀνθρωποτόκος, et utraque secta ad suam confessionem trahat, aut, si hoc non impetraverit, periclitetur de Ecclesia cadere, necesse erit jactatae huic rei deputatum, habentem pro utraque secta curam, mederi periculo utriusque partis ex voce ab evangeliis tradita, quae utriusque naturae significatrix sit ; horum enim, sicut dixi, assertionem temperat vox illa, quae est χριστοτόκος, quia et blasphemium Samosateni removet, quod est dictum de omnium Domino Christo tanquam puro homine, sed et Arii et Apollinaris malitiam fugat[1]. »

Christotocos, tel est le palladium de l'orthodoxie que Nestorius voulait imposer à toute l'Église. Il y revient sans cesse dans ses lettres et ses homélies. Si sa pensée avait été orthodoxe, si le mot χριστοτόκος n'avait pas signifié pour lui « mère d'une personne humaine unie à la personne du Verbe », on aurait pu le féliciter d'avoir tracé la voie royale, la voie du milieu. Mais il a rendu ce terme suspect aux oreilles orthodoxes, en lui faisant porter une hérésie, toute son hérésie, et saint Cyrille et l'Eglise ont eu raison de maintenir énergiquement contre lui le θεοτόκος.

Comme l'a très bien dit Gengler, « ce ne fut pas seulement une question de mots qui agita l'Église au milieu du ve siècle, alors que les anciennes discussions étaient à peine terminées ; il s'agissait d'un ensemble de principes qui menaçaient de bouleverser ce qu'il y avait de plus intime dans la foi chrétienne ; ce système ne voulait pas s'accommoder de l'expression θεοτόκος. Contre cette fausse théorie dans laquelle Nestorius avait donné tête baissée, l'expression θεοτόκος fut comme le drapeau de la foi chrétienne orthodoxe, et il joua, au ve siècle, dans les nouvelles discussions, le rôle qu'avait joué le mot ὁμοούσιος dans l'histoire de l'arianisme. C'est ce que vit très clairement saint Cyrille ; il l'ex-

1. *Epist.* III *ad. Caelestinum.* Loofs, p. 181-182.

prima très catégoriquement, et demeura persuadé que tel était le rôle de ce mot dans le cas ; il compare l'expression θεοτόκος avec l'expression ὁμοούσιος ; et de même que l'illustre Athanase a sauvé la foi chrétienne sur le Logos par sa défense aussi obstinée que sage de l'ὁμοούσιος, de même Cyrille, en défendant le θεοτόκος, a maintenu l'orthodoxie touchant l'Incarnation du Logos [1]. »

Un propos fameux de Nestorius.

M. Bethune-Baker a consacré tout un chapitre de son ouvrage sur *Nestorius et sa doctrine* [2] à un propos tenu par l'hérésiarque à Théodote d'Ancyre et rapporté par celui-ci, à la première session d'Ephèse, dans les termes suivants :

« Ce que Nestorius a dit dans les lettres à ta Piété (à Cyrille), à savoir qu'il ne faut point attribuer à Dieu, c'est-à-dire au Fils unique, les choses humaines, il me l'a répété dans cette conversation ; il a dit : « Il ne convient pas de dire de Dieu qu'il a sucé le lait, ni qu'il est né d'une Vierge » ; et il a répété bien souvent qu'il ne fallait pas dire de Dieu qu'il était âgé de deux mois ou de trois, διμηναῖον ἢ τριμηναῖον μὴ δεῖν λέγεσθαι θεόν [3]. »

Nous traduisons : « Il ne faut pas dire que Dieu a eu deux mois ou trois », mais on peut tout aussi bien, et peut-être mieux, rendre l'original en renversant la proposition : « Il ne faut pas dire qu'un enfant âgé de deux mois ou trois est Dieu. » C'est sous cette forme que l'historien Socrate rapporte les paroles de Nestorius : « Je ne saurais appeler Dieu celui qui a eu deux et trois mois : Ἐγὼ τὸν γενόμενον διμηναῖον καὶ τριμηναῖον οὐκ ἂν θεὸν ὀνομάσαιμι [4]. » Préoccupé d'établir

1. A. Gengler, *Ueber die Verdammung des Nestorius*, dans *Tübinger theolog. Quartalschrift*, 1835, t. II, p. 216.
2. P. 69-81.
3. Mansi, t. IV, col. 1181. Le *Livre d'Héraclide*, p. 181. Saint Cyrille rapporte le même propos dans une lettre aux clercs de Constantinople. *Epistol.* XXIII. P. G., t. LXXVII, col. 131 sq.
4. Socrate, *Histoire ecclésiastique*, *lib.* VII, cap. XXXIV. P. G., t. LXVII, col. 813 C.

l'orthodoxie du condamné d'Ephèse, M. Bethune-Baker adopte la première traduction, favorisée par le syriaque du *Livre d'Héraclide*, et il essaie de prouver qu'elle est susceptible d'un sens orthodoxe; mais, selon nous, il a perdu sa peine. Même s'il était vrai qu'à l'époque de Nestorius la communication des idiomes n'eût pas été généralement reçue dans l'Église — et nous croyons que ceux qui ne l'acceptaient pas étaient l'exception[1] — sur les lèvres de Nestorius, la phrase : « Je ne dis pas que Dieu a eu deux mois ou trois », exprime la même idée que les autres textes que nous avons cités sur la maternité de Marie : Marie n'est pas Mère de Dieu le Verbe, Dieu n'est pas né d'elle, mais elle a enfanté un homme, une personne humaine, unie à Dieu le Verbe.

C'est du reste en ce sens que Nestorius lui-même explique ses paroles dans le *Livre d'Héraclide*[2]. Il se défend d'avoir voulu nier la divinité du Christ, mais il répète qu'on ne peut pas attribuer à Dieu la naissance d'une femme. Théodote d'Ancyre ne paraît pas avoir compris autrement le propos, puisqu'il déclare que ce que Nestorius lui a dit en conversation revient à ce qu'il a affirmé dans ses lettres à Cyrille, à savoir qu'il ne faut pas attribuer à Dieu le Verbe les choses humaines. La seconde traduction : « Je ne saurais appeler Dieu un enfant âgé de deux et trois mois », peut paraître, à première vue, une négation brutale de la divinité du fils de Marie », mais en réalité, saint Cyrille et les Pères d'Ephèse connaissaient trop bien les distinctions et les subtilités de l'hérésiarque, pour se méprendre sur la véritable portée de ses paroles. On savait qu'il maintenait à sa manière la divinité du Christ; ce qu'on lui reprochait, c'était de dédoubler le Christ en deux personnes, et par là de nier que le Fils né de Marie fût Dieu au sens propre du mot.

1. Cf. G. Voisin, *L'apollinarisme*, p. 294-297. Il n'y eut guère que les docteurs antiochiens, adversaires d'Apollinaire et disciples de Diodore et de Théodore, à nier la communication des idiomes.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 121-123.

La divinité du Christ.

Comme on a pu le voir par plusieurs des textes déjà cités, Nestorius se défend de nier la divinité du Christ. Il traite d'hérétiques ceux qui font de lui un pur homme. Le mot « Christ » en effet désigne les deux natures-personnes unies en *prosôpon*. Mais a-t-il consenti à appeler « Dieu » le fils de Marie, la personne humaine ? Oui, de la même manière qu'il a concédé que la Vierge pouvait être appelée θεοτόκος. Le nom de Dieu est communiqué à celui qui est né, parce qu'il est inséparablement uni à Dieu le Verbe. Bien que, considéré en lui-même, il ne soit pas Dieu, il participe aux honneurs divins en vertu de l'union en *prosôpon*. Il est adoré avec Dieu le Verbe. Pour les deux, il y a même dignité, même honneur, même puissance, même autorité :

« Je dis que l'homme en nature est en dehors de la nature de Dieu le Verbe, mais il est Dieu par cette union qui a eu lieu dans le *prosôpon*[1]. »

« Nous appelons Dieu le Christ selon la chair, à cause de son adhésion avec Dieu le Verbe, le reconnaissant pour un homme, en ce qu'il paraît extérieurement. Écoute Paul proclamant les deux choses : « *Des Juifs provient le Christ selon la chair, lui qui est Dieu au-dessus de tout* (Rom. IX, 15). Il confesse l'homme d'abord, et ensuite, à cause de son adhésion avec Dieu le Verbe, il appelle Dieu ce qui est visible, pour que personne ne pense que le christianisme adore l'homme[2]. »

« Les deux natures ont une autorité unique, une seule puissance ou pouvoir et un seul *prosôpon* selon une dignité unique et le même honneur[3]. »

« Souvenez-vous toujours de ce que je vous ai dit souvent sur la distinction des deux natures du Seigneur Christ ; elles sont doubles par la nature, mais ne font qu'une par la

1. *Ibid.*, p. 179.
2. Loofs, p. 248-249. Le *Livre d'Héraclide*, p. 178. Voir plus haut, p. 116.
3. Τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντία καὶ μία δύναμις ἤτοι δυναστεία καὶ ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν. Loofs, p. 196.

dignité ; car l'autorité des natures est unique, à cause de l'union (διὰ τὴν συνάφειαν). Les natures restent toujours à leur rang respectif, mais la dignité, comme je l'ai déjà dit, se fond dans une autorité unique[1]. »

La dignité étant unique, l'adoration l'est aussi, mais elle atteint la personne humaine par l'intermédiaire de la personne divine qui lui est unie :

« L'homme est adoré avec Dieu, et il n'y a pas deux adorations mais une, car par cette unique adoration de cette unique essence, l'autre est aussi adorée. Il n'est pas adoré en effet d'une adoration propre, celui qui est adoré avec l'autre, mais tous les deux le sont ensemble. Dans l'adoration de l'un, l'autre, qui est avec celui qui est adoré, l'est aussi ; il lui est nécessairement uni et non séparé. Car celui qu'on adore ne peut pas ne pas l'être, ni l'être en dehors de celui dans lequel il est ; on ne peut pas non plus l'adorer sans que celui dans lequel il reçoit l'adoration le soit aussi. Il n'est pas adoré en effet dans son *prosôpon*, mais dans le *prosôpon* qui lui est uni et qui est commun, à cause de l'union[2]. »

« C'est celui-ci (le Christ homme) qui disait : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné* ? C'est celui-ci qui a supporté la mort durant trois jours, et je l'adore avec la divinité..... A cause de celui qui revêt le vêtement j'adore celui-ci; à cause de celui qui est caché, celui qu'on voit. Dieu n'est pas séparé de celui qui est visible. C'est pourquoi je ne sépare pas l'honneur de celui qui n'est pas séparé. Je sépare les natures et j'unis l'adoration. Ce n'est pas Dieu considéré en lui-même qui a été formé dans le sein, ni Dieu en lui-même qui a été créé par le Saint-Esprit, ni Dieu en lui-même qui a été enseveli dans le tombeau, car s'il en était ainsi nous serions évidemment des anthro-

1. Μέμνησθε δέ που πάντως καὶ τὰ πολλάκις μοι πρὸς ὑμᾶς εἰρημένα τὰς διπλᾶς πρὸς τὸν δεσπότην Χριστὸν διακρίνοντι φύσεις · διπλαῖ μὲν γὰρ τῇ φύσει, τῇ δὲ ἀξίᾳ μοναδικαί. Ἡ γὰρ τῶν φύσεων αὐθεντία διὰ τὴν συνάφειαν μία, τῶν μὲν φύσεων ἐν τῇ οἰκείᾳ τάξει διαπαντὸς μενουσῶν, τῆς δὲ ἀξίας συνημμένης, ὡς προεῖπον, εἰς αὐθεντίαν μοναδικήν. LOOFS, p. 354. Voir encore sur l'unité de puissance et de dignité. LOOFS, pp. 280-281, 298-299.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 211.

polâtres et des nécrolâtres. Mais parce que Dieu est dans celui qui a été pris, celui-ci est appelé Dieu à cause de celui qui l'a pris[1]. »

Inutile de multiplier les citations. L'air peut changer ; c'est toujours la même chanson. Nestorius ferait de judicieuses distinctions et parlerait en bon théologien, s'il voyait en Jésus-Christ une seule personne ; mais il en aperçoit toujours deux. C'est là toute son erreur.

§ V. — Le mélange des termes concrets et des termes abstraits.

Ce qui déroute le plus au premier abord quand on lit Nestorius, c'est le mélange continuel qu'il fait des termes concrets et des termes abstraits. Ce mélange s'explique chez lui tout naturellement, par le fait qu'il n'a pas la conception d'une nature qui ne soit pas en même temps une personne. Nature humaine et humanité signifie un homme, une personne humaine. De même, divinité, nature divine, désigne, quand il parle de l'Incarnation, la personne du Verbe et *vice versa*[2]. C'est pourquoi le mot θεοτόκος éveille

1. Διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω, διὰ τὸν κεκρυμμένον προσκυνῶ τὸν φαινόμενον · ἀχώριστος τοῦ φαινομένου Θεὸς, διὰ τοῦτο τοῦ μὴ χωριζομένου τὴν τιμὴν οὐ χωρίζω, χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ'ἑνῶ τὴν προσκύνησιν... Οὐ καθ'ἑαυτὸ Θεὸς τὸ πλασθὲν ἐπὶ μήτρας, οὐ καθ' ἑαυτὸ Θεὸς τὸ ταφὲν ἐπὶ μνήματος — οὕτω γὰρ ἂν ἦμεν ἀνθρωπολάτραι καὶ νεκρολάτραι σαφεῖς — ἀλλ'ἐπειδήπερ ἐν τῷ ληφθέντι Θεὸς, ἐκ τοῦ λαβόντος ὁ ληφθεὶς ὡς τῷ λαβόντι συναφθεὶς συγχρηματίζει Θεός. Loofs, p. 262. *Le Livre d'Héraclide*, p. 209.

2. Dans un passage de la *Tragédie*, Nestorius distingue entre le mot « Dieu » et le mot « divinité », et il reproche à saint Cyrille d'avoir substitué le premier au second, en citant une de ses phrases. « *Marie n'a pas enfanté la divinité* », avait dit Nestorius, et non : « *Marie n'a pas enfanté Dieu* », comme le fait parler Cyrille. Mais la manière dont il explique cette distinction montre que pour lui le mot « divinité » a toujours un sens concret et désigne Dieu le Verbe. Le mot « divinité » désigne seulement la substance divine, la personne divine, et ne peut s'appliquer en aucune manière à l'humanité, c'est-à-dire à la personne humaine. Le mot « Dieu », au contraire, peut être rapporté au *prosôpon* d'union et à la personne humaine, parce que celle-ci est unie au Verbe, c'est-à-dire à la substance divine, comme s'exprime Nestorius : *Hic vero multum differt dicere « deum » et dicere « deitatem » ; nam hoc quidem substantiam divinam incorporeamque significat, carnem vero nequaquam.... ; vox autem qua dicimus « Deus », et templo divinitatis est apta, quod unitate* (συναφείᾳ) *ad divinam substantiam Dei obtinet dignitatem, non tamen in divinam substantiam permutatum est.* Loofs, p. 205. Petau, *De Incarnatione*, lib. VI, cap. v, 4, 5, avait déjà noté ce mélange des termes concrets et des termes abstraits chez Nestorius.

tout de suite chez lui l'idée que la Vierge a engendré la nature divine. De même, dire que Dieu le Verbe est mort équivaudrait à affirmer que la nature divine est passible et mortelle. Affirmer qu'il y a deux natures en Jésus-Christ est reconnaître, par le fait même, qu'il y a deux suppôts, deux personnes, un autre et un autre, celui-ci et celui-là :

« Celui qui dit que *la divinité et l'humanité* ne sont pas la même chose définit, par une distinction de nature, *que celui-ci n'est pas celui-là et que celui-là n'est pas celui-ci*..... J'ai dit que l'union des deux natures, de la divinité et de l'humanité, est sans séparation : « que Dieu n'est pas séparé de ce lui qui est visible[1]. »

« Pourquoi donc vous autres, juges, qui étiez dans le délire, la tromperie et la violence (les Pères d'Éphèse), n'avez-vous pas examiné les témoignages qui ont été écrits par les Pères ? Vous auriez montré à Cyrille, d'après son propre témoignage, qu'il confesse *deux natures*, *une autre et une autre*, *d'une essence autre et autre*, comme l'ont dit les saints Pères. Car tu dis aussi que « les natures sont différentes et qu'un Christ est formé des deux, sans que l'union enlève les différences des natures[2]. » Il semble que tu as dit cela, et ce que tu as dit est la même chose que ceci : « *L'enfant et celui qui habitait dans l'enfant*[3]. » Je dis qu'il était impassible dans un corps passible ; qu'il a une âme raisonnable en tant qu'il est enfant, car il est homme et aussi enfant. Comment donc, lorsque tu dis ces choses et que tu demandes que nous adhérions à la vérité de la foi, condamnes-tu Nestorius pour ces mêmes raisons ? L'iniquité n'est-elle pas visible ? Tu dis que dans le Christ les natures sont différentes, et celui-ci en dit autant et t'approuve de dire ces choses.....

» L'habitant est celui qui demeure dans celui qui lui sert d'habitation, et il a son *prosôpon* ; et celui qui sert d'habitation a le *prosôpon* de celui qui habite. Par l'usage de leurs *prosôpons*, comme s'ils se servaient d'autorité de leurs

1. P. 276.
2. Labbe, *Concilia*, t. III, col. 318.
3. Paroles de Nestorius citées à Éphèse. Loofs., *op. cit.*, p. 292.

propriétés communes, celui-ci est celui-là et celui-là celui-ci, celui-ci et celui-là demeurant tels dans leurs natures..... *L'humanité se sert de la divinité dans les choses qui relèvent de la divinité*[1]. »

Quelques textes patristiques interprétés par Nestorius.

Les témoignages des saints Pères qui, d'après Nestorius, auraient été mal interprétés par l'assemblée d'Éphèse, ce sont principalement trois textes empruntés, l'un à saint Ambroise, l'autre à saint Athanase et le troisième à saint Grégoire de Nazianze. Nestorius les répète à satiété dans le *Livre d'Héraclide*, en guise de refrains triomphants. Le texte de saint Ambroise est ainsi conçu :

« *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege* (Galat. vi, 4). Filium, inquit, suum, non unum de multis, non communem, sed suum. Suum cum dicit, generationis æternae proprietatem significavit. Hunc postea factum ex muliere asseruit, ut factura non divinitati, sed assumptioni corporis adscriberetur.....

» Servemus distinctionem divinitatis et carnis. Unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est. Etsi idem loquitur, non uno semper loquitur modo. Intende in eo nunc hominis passiones. Quasi Deus loquitur quae sunt divina, quia Verbum est ; quasi homo dixit quae sunt humana, quia in mea substantia loquebatur..... Hic est quem Pater sanctificavit et misit in hunc mundum. Haec ipsa littera nos docet, sanctificatione non divinitatem eguisse, sed carnem[2]. »

Le sens de ce passage ne présente aucune difficulté. Saint Ambroise affirme clairement que le même Fils de Dieu a été engendré éternellement par le Père, et est né dans le temps de la Vierge Marie, qu'il y a en lui une seule personne et deux natures et qu'à cette personne unique on peut

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 205-207.

2. Mansi, IV, col. 1190-1191. Le premier passage est tiré du *De fide* de saint Ambroise, *lib.* I, cap. xvi, le second, du même ouvrage, *lib.* II, cap. iv.

attribuer toutes les propriétés divines et humaines. Il y a là une condamnation formelle du système nestorien, et les Pères d'Éphèse ne s'y sont pas trompés. Comment peut-il se faire que Nestorius ait tiré à lui ce témoignage? La chose s'explique facilement. Nestorius confond les termes abstraits et les termes concrets : *divinitas*, *natura divina* = la personne du Verbe et vice versa, *humanitas*, *natura humana* = *homo*, *caro*, *corpus* = la personne humaine. Le mot « Fils » éveille dans sa pensée l'idée des deux natures-personnes unies en un *prosôpon* unique. Qu'on veuille bien se mettre à son point de vue, prendre sa mentalité et lire ensuite le texte d'Ambroise ; on n'aura pas de peine à lui trouver une saveur nestorienne. Prenons par exemple cette phrase : « *Haec ipsa littera nos docet sanctificatione non divinitatem eguisse sed carnem* ; » remplaçons le mot *divinitas* par « *Dieu le Verbe* » et le mot « *carnem* » par « l'homme né de la Vierge ; » nous aurons compris comme Nestorius, qui écrit :

» Dis ces paroles d'Ambroise : « Le Livre lui-même ne vous apprend-il pas que la divinité n'a pas besoin de sanctification, mais la chair? » C'est donc à cause de la chair qui a été ointe *ou de l'homme*, *que Dieu le Verbe est appelé Christ selon la parole d'Ambroise*. Mais c'est à cause de la chair qu'il est appelé chair, et à cause de l'homme qu'il est appelé homme. Comment le Christ ne prendrait-il pas son nom de la chair qui fut ointe? A cause de la chair, il est appelé chair, et cela ne fait pas deux chairs ni deux hommes, parce que Dieu le Verbe est appelé « homme ». *Parce que Dieu est appelé Christ d'après le Christ*, cela fait-il deux Christs? Restez donc d'accord avec vous et avec les Pères [1]. »

« Ambroise parle de l'union de la divinité et non de l'union du Fils, *bien ce que ce ne soit pas un autre*, *mais la même chose*. Mais l'un (le mot « Fils ») indique le *prosôpon* et l'autre (le mot « divinité ») la nature (= Dieu le Verbe). C'est pourquoi, parce qu'il y a eu union des essences, il parle de l'union de la divinité et de la chair ; et parce que

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 199.

l'union des natures a lieu en un seul *prosôpon*, il ajoute que le Fils de Dieu, *et non pas Dieu le Verbe*, parle dans les deux, car en lui sont les deux natures. Dieu le Verbe en effet est un et non deux[1]. »

Passons au texte de saint Athanase :

« Ἀνθρώπινον φύσει τὸ ἐκ Μαρίας, κατὰ τὰς θείας γραφάς, καὶ ἀληθινὸν ἦν τοῦ σωτῆρος[2] »,

Nestorius rend indifféremment le neutre « ἀνθρώπινον » par « nature humaine » et par « celui qui est humain ».

« Humain est celui qui provient de Marie, selon les Livres divins, et il était vraiment de notre Sauveur[3]. »

« Humaine était la nature qui provenait de Marie[4]. »

Il n'a pas saisi la différence qu'il y a entre le masculin et le neutre, parce que pour lui la nature humaine née de Marie est une personne. Il fait la même confusion à propos du texte de saint Grégoire de Nazianze :

« Ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, εἴπερ μὴ ταὐτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ, καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος[5]. »

Nestorius traduit : « Autre et autre *étaient ceux* dont est formé notre Sauveur, car l'invisible et le visible ne sont pas la même chose[6] ; ou encore : « Autre chose et autre chose *sont ceux* dont est formé notre Sauveur, car le visible et l'invisible ne *sont pas le même*[7]. »

Il est un autre texte de saint Grégoire de Nanzianze que Nestorius interprète doublement à faux ; c'est le suivant :

« Τὸ γὰρ ἠργμένον, ἢ προκόπτον, ἢ τελειούμενον, οὐ Θεός, κἂν διὰ τὴν κατὰ μικρὸν αὔξησιν, οὕτω λέγηται[8]. »

La véritable signification de ce passage ressort du contexte : « Si quelqu'un, dit Grégoire, affirme que le Christ a été perfectionné par ses œuvres, ou qu'il a été adopté comme

1. *Ibid.*, p. 232-233. Sur l'explication du même texte, voir encore pp. 177 ; 182, 191, 201, 203, 209, 217, 227.
2. Mansi, *loc. cit.*, col. 1188.
3. Le *Livre d'Héraclide*, p. 178.
4. *Ibid.*, p. 210.
5. Mansi, *loc. cit.*, col. 1192.
6. Le *Livre d'Héraclide*, p. 177.
7. *Ibid.*, p. 227. Cf. p. 210.
8. Mansi, *ibid.*, col. 1193.

fils, soit après le baptême, soit après la résurrection d'entre les morts, qu'il soit anathème ; car ce qui a un commencement, ce qui est soumis au progrès et au perfectionnement ne saurait être Dieu, bien qu'on emploie de semblables expressions (en parlant du Christ) à cause de la croissance progressive (de son corps). »

Saint Grégoire dit anathème à quiconque n'admet pas que Jésus-Christ a toujours été véritablement Dieu, car on ne commence pas à être Dieu à un moment donné ; on ne le devient pas peu à peu par des progrès dans la perfection ; ce qui devient, ce qui progresse, ce qui se perfectionne ne saurait être Dieu. Que fait Nestorius ? Il détache du contexte la phrase : « Τὸ ἠργμένον, ἢ προκόπτον, ἢ τελειούμενον, οὐ θεός » ; il transforme le neutre en masculin et applique le tout à la personne humaine née de Marie, qui n'est pas Dieu par elle-même mais seulement par son union avec le Verbe :

« Que dis-tu, ô Grégoire le divin ?... Que sais-tu de celui qui est du Saint-Esprit et de la Vierge Marie, qui a commencé, a progressé, s'est perfectionné, je ne dis pas en *prosôpon* mais en essence ?... Écoutez Grégoire criant que celui qui a été pris est homme : « *Car celui qui commence, grandit et se perfectionne n'est pas Dieu, bien qu'il soit dit ainsi, à cause de sa manifestation, qui eut lieu peu à peu* [1]. »

Il est permis de douter que de pareils contresens aient été commis avec une conviction bien arrêtée. A côté des deux passages de Grégoire le Théologien, qu'il reproduit dans le *Livre d'Héraclide*, Nestorius lisait cet autre dans les Actes d'Éphèse, qu'il avait entre les mains : « Quiconque n'admet pas que Marie est θεοτόκος est étranger à la divinité [2]. » Comment pouvait-il croire, dès lors, que l'évêque de Nazianze fût de son côté ? La même question se pose pour les passages de saint Athanase cités par le concile. Ils sont tellement clairs et condamnent si expressément le dualisme hypostatique qu'on se demande vraiment comment l'hérésiarque a pu s'en prévaloir. Quoi qu'il en soit, cette exégèse des textes

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 177, 179.
2. Εἴ τις οὐ θεοτόκον Μαρίαν ἀπολαμβάνει ἐκτός ἐστι τῆς θεότητος, Mansi, t. IV, col. 1192.

patristiques montre bien jusqu'à quel point l'esprit de système aveuglait Nestorius. Ne distinguant pas entre le concret et l'abstrait, le masculin et le neutre, la personne et la nature il ne pouvait que tomber dans de lourdes méprises. Nous le constaterons tout à l'heure, une fois de plus, en le confrontant avec les docteurs orthodoxes qui le combattirent dès le début ou qui se séparèrent de lui, après avoir été ses amis de la première heure.

CHAPITRE IV

NESTORIUS ET THÉODORE DE MOPSUESTE

Plusieurs fois déjà dans les pages qui précèdent, nous avons eu l'occasion d'affirmer que Nestorius n'était pas l'inventeur du système christologique auquel il a donné son nom. Le vrai père du nestorianisme fut Théodore de Mopsueste. Il ne sera pas inutile, après avoir exposé la doctrine du condamné d'Éphèse, de la confronter avec celle de l'évêque de Mopsueste pour constater leur identité foncière et noter les nuances qui les distinguent. Cette comparaison s'impose d'autant plus que plusieurs des apologistes actuels de Nestorius cherchent à séparer sa cause de celle de Théodore, dont l'enseignement hétérodoxe est unanimement reconnu. M. Harnack, par exemple, qui, nous l'avons vu[1], se demande si Nestorius a été nestorien ne fait pas difficulté d'avouer que les Antiochiens, dont Théodore est le plus illustre représentant, ont admis deux personnes dans le Christ :

« La formule de la diversité des natures et de l'unité de la personne se trouve, dit-il, chez Théodore. Mais l'unité de la personne est celle du nom, du sentiment, de l'honneur et de l'adoration. Chaque nature dans le Christ est en même temps une personne : voilà la difficulté spéciale de la christologie antiochienne. L'union ne réalise au fond aucune unité de la personne ; elle est purement nominale. Les Antiochiens voyaient deux personnes dans le Christ, l'une divine et l'autre humaine (δύο ὑποστάσεις = πρόσωπα). Si malgré cela ils parlent d'une seule, il s'agit en réalité d'une troisième, ou plus justement : ce n'est que dans la συνάφεια, et finalement, ce n'est que dans la relation des croyants regardant Jésus-Christ que celui-ci se présente comme n'étant qu'un[2]. »

1. P. 12.
2. *Dogmengeschichte*, t. II, 4e édit., p. 343.

Mgr Duchesne écrit à son tour :

« Au fait, on peut toujours se demander en quoi consistait l'hérésie de Nestorius. Au commencement, comme on l'a vu, elle fut identifiée à celle de Paul de Samosate, ce qui est sûrement une erreur énorme [1]. Plus tard [2], on lui reprocha d'enseigner deux Fils, deux personnes en Jésus-Christ, et c'est ce qu'on appelle couramment le nestorianisme. Mais il n'a cessé de protester du contraire [3]. Bien que ses devanciers, Théodore et Diodore, soient allés jusque-là et que cette théorie ait été, pour lui aussi, un écueil dangereux vers lequel le portaient, à son insu, certains courants de pensée, on ne saurait lui attribuer, sans preuves certaines, une doctrine solennellement répudiée par l'Église d'Antioche et dont ses contemporains et amis, Théodoret et les autres, sont sûrement indemnes [4]. »

§ I. — **Nestorius et Théodore d'après les témoignages de l'ancienne Église.**

Les preuves certaines qui établissent que Nestorius a enseigné une doctrine identique, au moins dans les grandes lignes, à celle de Théodore, ne font pas défaut. Même si rien ne nous était parvenu des écrits de l'évêque de Mopsueste, le témoignage de l'antiquité chrétienne sur ce point est tellement précis, tellement unanime, qu'il suffirait à lui seul à emporter la conviction. Le concile d'Ephèse découvrit dans un symbole de foi composé par Théodore l'erreur même de Nestorius et le proscrivit dans sa sixième session [5]. Peu de temps après, Rabboula d'Édesse, Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et saint Cyrille furent obligés

1. Pas si énorme que cela. Voir plus loin, p. 213 sq.

2. Ce « plus tard » vint très tôt. Dès l'origine de la controverse, Cyrille reprocha à Nestorius d'enseigner deux fils, deux personnes en Jésus-Christ.

3. Théodore aussi protestait. Ces protestations ne prouvent rien dans le cas. Les textes parlent suffisamment par eux-mêmes.

4. *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. III, p. 449-450.

5. Cyrille écrit de ce symbole : ἴστω δὲ ἡ σὴ ὁσιότης, ὅτι παρενεχθείσης τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ ἐκθέσεως παρ'αὐτοῦ συνταχθείσης, ὡς οἱ προελόντες ἔφασκον, οὐδὲν ἐχούσης ὑγιὲς, κατεκιβδήλευσε μὲν αὐτὴν ἡ ἁγία σύνοδος, ὡς διεστραμμένων γέμουσαν ἐννοιῶν, καὶ τὴν Νεστορίου δυσσέβειαν οἱονεί πως πηγάζουσαν. *Epist.* LXII *ad Proclum.* P. G., t. LXXVII, col. 345 A.

de mener campagne contre les écrits de Théodore, parce qu'ils renfermaient la doctrine qu'on avait condamnée en Nestorius. Rabboula écrivait à Cyrille :

« Il a paru dans la province de Cilicie un évêque du nom de Théodore, orateur habile et éloquent, qui prêchait en chaire la doctrine commune, agréée du peuple et cachait dans ses écrits des pièges de perdition. En tête de certains de ses livres, il menaçait d'anathème le lecteur qui montrerait ces écrits à d'autres. En premier lieu, il enseigna que la Sainte Vierge n'était pas véritablement Mère de Dieu, parce que Dieu le Verbe ne saurait naître à la manière de l'homme. Cette erreur, qui jusqu'ici se dissimulait dans l'ombre, Dieu a permis par un juste jugement que Nestorius la livrât au public, pour qu'elle ne s'affermît pas avec le temps [1]. »

La lecture des écrits de Théodore révéla à l'évêque d'Alexandrie que ce maître illustre de l'école d'Antioche était le vrai père du nestorianisme. Aussi fit-il tous ses efforts pour arrêter la diffusion de ses ouvrages. Il trouva du reste que le langage de Théodore était plus cru que celui de Nestorius :

« (Les Orientaux) ne font que semblant de détester la doctrine de Nestorius. Ils ont trouvé un nouveau moyen de l'appuyer en admirant celle de Théodore, bien que l'impiété de celui-ci soit égale, ou plutôt, encore pire. Car ce n'est pas Théodore qui a été le disciple de Nestorius ; c'est l'inverse qui est vrai ; les deux parlent comme d'une seule bouche et vomissent de leur cœur le même venin hérétique [2]. »

« Les ouvrages de Théodore sur l'Incarnation contiennent des blasphèmes plus insupportables que ceux de Nestorius. Il est le père de l'erreur nestorienne [3]. »

1. P. G., *ibid.*, col. 347. Les évêques de Cilicie accusèrent Rabboula d'attaquer Théodore par vengeance personnelle. Le même grief est formulé par Mar Barhabdsabba 'Arbaya dans son ouvrage intitulé : *Cause de la fondation des Ecoles.* GRAFFIN-NAU, *Patrologia orientalis*, t. IV, p. 380. Si le reproche est fondé, on ne peut en tirer qu'une conclusion : c'est que la haine est parfois clairvoyante.

2. καίτοι τὴν ἴσην, μᾶλλον δὲ πολλῷ χείρονα νοσοῦντα δυσσέβειαν. *Epist.* LXIX, *ad Acac. Mel.* P. G., *ibid.*, col. 340 A B.

3. Πατὴρ γὰρ γέγονε τῆς Νεστορίου κακοδοξίας. *Epist.* LXX *ad cler. et Lamponem. Ibid.*, col. 341 A. Ailleurs, P. G., t. LXXVI, col. 1448 A, Cyrille déclare que Nestorius ne saurait trouver une excuse dans le fait que Théodore a enseigné la même doctrine que lui.

Diodore de Tarse partage avec l'évêque de Mopsueste cette triste paternité[1].

Proclus a la même conviction que Cyrille au sujet de Théodore. Les Arméniens l'ayant consulté pour lui demander qui était dans le vrai, de Rabboula ou de Théodore, il leur envoya une belle lettre dogmatique, qui réfutait le nestorianisme en visant l'évêque de Mopsueste[2].

Jean d'Antioche lui-même, qui avait condamné Nestorius et faisait tous ses efforts pour sauver la mémoire de Théodore, était obligé de reconnaître que ce dernier avait des passages obscurs, susceptibles d'une mauvaise interprétation[3].

Un témoignage encore plus autorisé est celui du cinquième concile œcuménique, qui associe dans ses anathèmes le nom de Nestorius et celui de Théodore. Le cinquième anathématisme est ainsi conçu :

« Si quelqu'un entend l'unique hypostase de Jésus-Christ, Notre Seigneur, en ce sens que (cette unique hypostase) indique plusieurs hypostases, et cherche ainsi à introduire dans le mystère du Christ deux hypostases ou deux personnes, enseignant que de ces deux personnes résulte une seule personne selon la dignité, l'honneur et l'adoration, *comme l'ont écrit, dans leur délire, Théodore et Nestorius...*, qu'il soit anathème[4]. »

Affirmer deux personnes en Jésus-Christ, c'est la thèse fondamentale de ce qu'on appelle le nestorianisme. D'après le concile, Nestorius aussi bien que Théodore a enseigné cette doctrine dans ses écrits. Une déclaration, si catégorique

1. *Hi patres fuerunt Nestorii blasphemiae. Epist.* LXXI *ad Theodosium imperatorem.* P. G., *ibid.*, col. 343 A.

2. Proclus joignit à sa lettre quelques propositions extraites des œuvres de Théodore ; mais le nom de ce dernier était passé sous silence. P. G., t. LXV, col. 856 sq., col. 879 B.

3. Sunt in illo tomo quaedam incerta, et aliter quam dicta sunt intelligi valentia : confitemur hoc etiam nos ; plurimum vero eorum aperta videmus et sine aliqua ambiguitate recta... Ea quae a Theodoro dicta sunt necessitate compulsus dixit. P. G., t. LXXVII, col. 331, 332.

4. καὶ τῶν παρ' αὐτοῦ εἰσαγομένων δύο προσώπων ἓν πρόσωπον λέγει κατὰ ἀξίαν καὶ τιμὴν καὶ προσκύνησιν, καθάπερ Θεόδωρος καὶ Νεστόριος μαινόμενοι συνεγράψαντο. Voir aussi les anath. 4, 13 et 14.

venant d'une pareille autorité, s'impose par elle-même à l'attention de l'historien, quel qu'il soit.

Enfin nous savons par le *Livre d'Héraclide* que Nestorius a reconnu lui-même qu'il était d'accord avec l'évêque de Mopsueste.

« De même, dit-il, que les prisonniers de guerre, pour montrer qu'ils pensent comme ceux qui les ont pris, n'épargnent ni les amis, ni les enfants, ni les parents, pour leur faire croire qu'ils haïssent leur race ; de même Cyrille fut amené à s'élever aussitôt contre les Pères qui étaient morts auparavant : contre Diodore et Théodore, qui étaient les Pères de tous, et durant leur vie et depuis leur mort....

» Ils s'attaquèrent à Théodore et ensuite à Diodore..., et ils arrivaient à cette conclusion qu'ils étaient obligés de les chasser avec moi, parce qu'ils pensaient les mêmes choses et non d'autres. Il leur fallait donc ou les rejeter avec moi pour les mêmes raisons, ou me recevoir aussi en même temps qu'on recevrait ceux-là. Mais ils n'osaient pas parler de me recevoir, parce qu'ils m'avaient chassé une fois [1]. »

Sans doute, le condamné d'Éphèse se fait souvent illusion quand il proclame son accord avec quelqu'un. Mais tel n'est pas le cas ici, car son témoignage n'est pas isolé.

§ II. — **Comparaison des deux christologies.**

Nous n'en sommes pas réduits, d'ailleurs, à la seule preuve d'autorité pour établir l'identité de doctrine entre Théodore et Nestorius. Il nous reste des fragments importants de l'œuvre théologique de l'évêque de Mopsueste, à l'aide desquels nous pouvons reconstituer à peu près en entier son système sur le mystère de l'Incarnation [2].

Tout d'abord, pour Théodore comme pour Nestorius, la nature humaine du Christ constitue un sujet à part, distinct de Dieu le Verbe, une vraie personne. Il y a réellement

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 291-293.

2. Ces fragments furent réunis par un anonyme à l'époque du cinquième concile et servirent de base aux délibérations de cette assemblée sur le cas de Théodore. On les trouve dans la patrologie grecque de Migne, t. LXVI, col. 969-1020. On possède aussi quelques textes par ce qui nous reste des livres de saint Cyrille contre Diodore et Théodore, P. G., t. LXXVI, col. 1437-1450.

deux fils : le Fils de Dieu le Père et le fils de Marie. Dieu le Verbe n'est pas né deux fois. Ce n'est pas lui qui est mort et qui est ressuscité.

Théodore semble avoir ignoré le terme de *prosôpon physique* ou *naturel* dont se sert Nestorius. Il ne parle pas non plus de l'union des *prosôpons*, ἕνωσις προσώπων [1], ni du *prosôpon* de l'union. Il dit : *union* ou *unification du prosôpon*, ἕνωσις προσώπου [2]. Mais ces petites différences de terminologie n'atteignent en rien le fond de la pensée. Comme Nestorius, il voit dans le Christ deux sujets, deux personnes. Les textes abondent où cette dualité est exprimée. Le lecteur connaît déjà celui où l'évêque de Mopsueste déclare que la nature humaine du Christ est une vraie personne, parce qu'il ne saurait y avoir de nature complète impersonnelle [3]. En voici d'autres :

« Nous confessons un seul Seigneur, le Seigneur Jésus-Christ, par qui tout a été fait, c'est-à-dire, avant tout, Dieu le Verbe, qui est Fils de Dieu par essence ; mais en même temps nous pensons à ce qui a été pris [4], à Jésus de Nazareth, que Dieu a oint par l'Esprit et la puissance, et qui participe à la filiation et à la domination par son adhésion à Dieu le Verbe. C'est lui qui est appelé le second Adam, d'après le bienheureux Paul, parce qu'il est de la même nature qu'Adam [5]. »

« Nous ne disons pas deux fils ni deux Seigneurs, puisqu'il n'y a qu'un seul Fils par essence, Dieu le Verbe, le Fils unique du Père, auquel celui-là (Jésus de Nazareth) est uni, συνημμένος, à la divinité duquel il participe et avec qui il partage l'appellation de Fils et l'honneur [6]. »

1. Voir plus bas, p. 168 sq.
2. *De Incarnatione*, VIII. P. G., t. LXVI, col. 981 B.
3. Voir p. 94.
4. τὸ ληφθέν. Théodore, comme Nestorius, emploie indifféremment les termes concrets et les termes abstraits, le masculin et le neutre.
5. συνεπινοοῦντες δὲ τὸ ληφθὲν, Ἰησοῦν, τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ, ὃν ἔχρισεν ὁ Θεὸς Πνεύματι καὶ δυνάμει, ὡς ἐν τῇ πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον συναφείᾳ υἱότητός τε μετέχοντα καὶ κυριότητος · ὃς καὶ δεύτερος Ἀδὰμ κατὰ τὸν μακάριον καλεῖται Παῦλον, ὡς τῆς αὐτῆς μὲν φύσεως ὑπαρχὼν τῷ Ἀδάμ. Ce passage est tiré du symbole condamné à Ephèse, P. G., *ibid.*, col. 1020 A.
6. *Ibid.*, col. 1018 C. Voir plus haut, p. 112, un passage analogue de Nestorius. On voit comment Théodore sait parler de deux fils, tout en s'en défendant énergiquement.

« Moi que vous voyez — c'est Jésus qui parle — je ne puis rien faire selon ma nature propre, parce que je suis homme. Mais j'agis, parce que le Père, qui demeure en moi, fait toutes choses. De même en effet que je suis dans le Père, de même aussi le Père est en moi. C'est Dieu le Verbe, le Fils unique de Dieu, qui est en moi ; ainsi c'est le Père qui avec lui demeure en moi et accomplit les œuvres [1]. »

« Comment n'est-il pas évident, d'après l'enseignement de l'Écriture, que autre est Dieu le Verbe, et autre l'homme [2]. »

« Ces paroles : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances* (Matth. III, 17), ne sauraient être rapportées à Dieu le Verbe sans folie évidente. Celui en effet qui a dit : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé*, et a ajouté : *En qui j'ai mis mes complaisances*, a montré clairement qu'il parlait ainsi par comparaison avec les autres fils, qui ne sont pas ses chéris et n'ont pu attirer ses complaisances [3]. »

« L'homme né de Marie est dit Fils de Dieu par grâce [4]. »

Nous avons entendu Nestorius déclarer que « celui qui était d'entre les juifs n'était pas Dieu le Verbe [5]. » Théodore affirme exactement la même chose :

« Que personne, dit-il, n'avance que celui qui est d'entre les juifs selon la chair, est le Dieu qui est au-dessus de tout [6]. »

Avant Nestorius, Théodore avait rejeté le *théotocos*, ou ne l'avait admis qu'avec les restrictions que nous avons trouvées chez le condamné d'Éphèse [7]. Dieu le Verbe, dit-il, ne saurait

1. *Contra Apollinarem* III. *Ibid.*, col. 1000 B C.

2. Πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι ἕτερον μὲν ἡμᾶς ἡ θεία γραφὴ διδάσκει σαφῶς εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον, ἕτερον δὲ τὸν ἄνθρωπον. *In psalmum* VIII, *Ibid.*, col. 1003 C. Nestorius dit aussi *un autre et un autre* ; voir pp. 98, 111-112, 133.

3. *Ad baptizandos. Ibid.*, col. 1014 C. Nestorius interprète ce passage de la même manière. Voir p. 106.

4. Gratia filius, qui ex Maria est homo, natura vero Deus Verbum. Quod vero est gratia, non natura est. *Cyrilli fragmenta dogmatica.* P. G., t. LXXVI, col. 1440 A. Cf. *De Incarnatione* VIII, P. G., LXVI, col. 988 A : χάριτι καὶ αὐτὸς μετέσχηκε τῆς υἱότητος. Nestorius dit aussi que le Christ a reçu *par grâce* un nom supérieur à tous les noms, voir p. 102.

5. Le *Livre d'Héraclide*, p. 179. Voir plus haut, p. 116.

6. Nemo igitur neque eum qui secundum carnem ex Judaeis est, dicat Deum, qui est super omnia. *Ad baptizandos*, col. 1016 B.

7. Nous avons déjà donné, p. 29, le texte principal où Théodore explique en quel sens on peut appeler Marie ἀνθρωποτόκος et en quel sens θεοτόκος.

être fils d'Abraham ni fils de David. Il n'est pas né deux fois, une fois avant les siècles, une autre, dans les derniers temps [1]. Pas plus que la naissance temporelle, la passion, la mort et la résurrection ne sauraient lui être attribuées. Si l'on dit que Dieu a été crucifié, ce ne peut être que dans un sens tout à fait relatif, en tant que celui qui a été vraiment crucifié était uni au Verbe par des relations d'amour [2]. »

La communication des idiomes n'est pas cependant absolument interdite, car de l'union du Fils de Dieu et du fils de Marie résulte une personnalité morale unique, qui est désignée par certains termes à double portée. Ce sont les noms de Fils, de Christ, de Seigneur [3]. Comme Nestorius, l'évêque de Mopsueste ne veut pas qu'on dise deux Fils, deux Christs ou deux Seigneurs [4].

La conception de l'unique *prosôpon* et de l'union qui le produit est la même chez le maître et le disciple ; mais le premier fait surtout ressortir le fondement de l'union ; le second insiste sur son résultat, c'est-à-dire sur l'unique personnalité. L'unité réelle et physique de sujet une fois écartée comme incompatible avec la distinction des deux natures, Théodore se demande comment le fils de Marie a pu être uni au Verbe. Cette union ne peut se concevoir que comme une sorte *d'habitation spéciale*, ἐνοίκησις, de Dieu dans l'homme.

1. Cum de naturalibus nativitatibus sit ratio, neque Mariae filius Deus esse Verbum existimetur. Mortalis enim mortalem generat secundum naturam, et corpus, quod sibi simile est. Duas nativitates Verbum non sustinuit, unam quidem ante saecula, alteram autem in ultimis temporibus. *Cyrilli fragmenta dogmatica*. P. G., t. LXXVI, col. 1438 CD.

2. Idem autem respondendum est si interrogant : Deus crucifixus est an homo ? quod utraque quidem, non autem secundum similem rationem. Nam hic quidem crucifixus est, utpote et passionem suscipiens... ille autem quod erat cum ipso, secundum praedictam causam (secundum affectum voluntatis.) *Ibid.*, col. 1445 A.

3. Maneat et naturarum ratio inconfusa, et indivisa cognoscatur esse persona. Illud quidem proprietate naturae, diviso quod assumptum est ab assumente ; illud autem adunatione personae in una appellatione totius considerata sive assumentis, sive etiam assumpti natura, et veluti sic dicam in Filii appellatione simul et Deum Verbum appellamus, et assumptam naturam, quaecumque illa sit, consignificamus propter adunationem quam ad illum habet. *De Incarnatione*, V, col. 970 B. Cf. col. 981 A B. Il faut remarquer que pour Théodore le nom de Jésus désigne spécialement le fils de Marie, col. 969 B, 985 C, 988 B, tandis que Nestorius ne refuse pas de l'appliquer au *prosôpon* d'union.

4. *De symbolo*, col. 1018 C; *Ad baptizandos*, col. 1013 B.

Dieu en effet est présent à toute chose par son essence, οὐσία, et par son opération, ἐνεργεία, car l'essence et l'opération divines ne sauraient être localisées ni circonscrites dans tel ou tel être, dans telle ou telle catégorie d'êtres. Ce n'est donc ni par son essence, ni par son opération que le Verbe est uni à l'homme Jésus ; sinon, cette union n'aurait rien de particulier. Celle-ci ne peut être produite que par une bienveillance spéciale, εὐδοκία, de la personne divine pour la personne humaine. « L'εὐδοκία, c'est ce bon vouloir, cette faveur que Dieu témoigne à ceux qui s'efforcent de s'attacher à lui. On l'appelle ainsi, parce que Dieu voit d'un bon œil, εὖ δοκεῖν, ceux qui agissent ainsi[1]. »

C'est par l'εὐδοκία que Dieu est dit habiter dans les justes, selon le langage de l'Écriture. Ce mode de présence leur est réservé. Il se traduit par des relations d'affection et d'amitié, τῇ διαθέσει, τῇ σχέσει τῆς γνώμης[2]. Cette bienveillance vaut au juste qui en est l'objet une protection spéciale. Dieu l'aide à triompher des tentations et à marcher dans la voie de la sainteté[3].

Mais l'amitié divine admet divers degrés d'intimité et produit des effets proportionnels à ces degrés. En l'homme Jésus l'εὐδοκία divine s'est dilatée dans toute sa plénitude. Dieu a habité en lui comme dans un fils, ὡς ἐν υἱῷ ; il se l'est uni tout entier, lui faisant part de tout son honneur, de toute sa puissance, lui communiquant en quelque manière par amour sa propre personnalité et ne constituant ainsi avec lui qu'une seule personne, ἓν πρόσωπον[4].

« L'union des deux natures par bienveillance produit, *au*

1. εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ Θεοῦ, ἣν ἂν ποιήσηται ἀρεσθεὶς τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν. *De Incarnatione*, VII, col. 973 A.

2. *Ibid.*, col. 973 BC. Ces expressions sont fréquentes chez Théodore pour marquer les relations entre le Verbe et la personne humaine.

3. Τοῦτο λέγων ὅτι οὐχ ἑτέροις συμπράττειν δοκιμάζει, οὐδὲ ἑτέροις συνεργεῖν ἐθέλει, ἀλλὰ τούτοις φησὶ τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν, τούτους ποιεῖται περὶ πολλοῦ, τούτοις συνεργεῖν καὶ ἐπαμύνειν αὐτῷ δοκητόν. *Ibid.*

4. Τί δέ ἐστι τὸ · ὡς ἐν υἱῷ ; Ὥστε ἐνοικήσας, ὅλον μὲν ἑαυτῷ τὸν λαμβανόμενον ἥνωσεν, παρεσκεύασε δὲ αὐτὸν συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν, Υἱὸς ὢν φύσει, μετέχει, ὡς συντελεῖν μὲν εἰς ἓν πρόσωπον, κατά γε τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν, πάσης δὲ αὐτῷ κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς. *Ibid.*, col. 976 BC.

point de vue de l'homonymie [1], une seule appellation, une seule volonté, une seule opération, une seule autorité, une seule puissance, une seule domination, une seule dignité, un seul pouvoir, absolument indivis [2]. »

Chez Nestorius on trouve aussi cette théorie de l'εὐδοκία et de l'ἐνοίκησις. D'après lui, nous l'avons vu, l'union des deux natures s'est faite par la volonté [3]. Dieu n'habite pas dans tous les hommes de la même façon, mais suivant son amour. Dans le fils de Marie, l'habitation est si intime qu'elle aboutit à un seul *prosôpon* [4]. Cependant le condamné d'Éphèse ne développe pas cette conception avec la même rigueur que Théodore ; il concentre son attention sur l'unique *prosôpon*, qu'il considère comme le résultat de la donation mutuelle des deux personnes l'une à l'autre.

Sur le moment de l'union, Théodore paraît avoir d'abord hésité [5]. Son maître Diodore avait enseigné que Jésus n'avait reçu l'honneur de la filiation divine qu'à sa naissance. Tant qu'il était dans le sein maternel, il ne différait en rien des autres hommes [6]. Dans le système de l'union morale, il y a en effet une difficulté spéciale à concevoir comment le Verbe

1. τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ. Cette expression désigne le procédé par lequel, dans le système de Théodore, les deux personnes unies reçoivent des appellations communes, comme celles de Fils, de Seigneur, s'appliquant dans un sens différent au Verbe et à l'homme.

2. Ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν θέλησιν, τὴν ἐνέργειαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξίαν, τὴν ἐξουσίαν μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην. *Epistol. ad Domnum*, col. 1012 C.

3. Voir p. 102 sq.

4. P. 107 sq.

5. Dans un fragment des livres contre Apollinaire on lit : « Mox in ipso plasmato Deus Verbum factus est : nec enim in caelum ascendenti solum inerat sed etiam ex mortuis resurgenti... Nec resurgenti ex mortuis solum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato... Erat autem *forte* in ipso et nascente, et cum in materno utero esset a prima statim plasmatione. Dispensationi enim quae circa eum erat, ordinem imponebat ». Col. 994 C. Si l'adverbe *forte* n'est pas une addition du traducteur latin, il faut reconnaître que Théodore a éprouvé quelque hésitation à faire dater l'union du premier instant de la conception.

6. Cum adhuc Mariae esset caro illa necdum assumpta, terrena erat, neque ullatenus a caeteris carnibus differebat : sed in nativitate demum honore aucta est. Sic Dominus, dum in Virginis utero esset, atque ad illius substantiam adhuc attineret, honore Filii carebat. Cum autem conformatus est, templumque Dei Verbi effectus, recepto Unigenito, honorem nominis adeptus est, ex quo illi gloria accessit. *Cyrilli fragmenta dogmatica*. P. G., t. LXXVI, col. 1449-1450.

a pu entrer en relation d'amitié avec le fils de la Vierge, dès l'instant de la conception. A moins d'admettre que Jésus a eu, dès ce premier moment, l'usage de sa raison et de sa liberté, on ne voit pas trop en quoi a consisté son union avec le Fils de Dieu. Théodore n'a pas éclairci ce problème. A un endroit, il déclare que Jésus a eu l'usage de ses facultés avant les autres enfants, mais il ne se hasarde pas à faire remonter l'existence de ce discernement jusqu'à l'époque de la conception[1]. A plusieurs reprises, il affirme que le Verbe s'est uni au fils de Marie dès sa formation dans le sein maternel[2]. Mais en même temps, il enseigne que ce n'est que lors de son baptême au Jourdain que Jésus a reçu la grâce du Saint-Esprit et l'adoption divine[3]. Avant cet événement, sa sainteté n'était qu'imparfaite[4].

Un autre point embarrassant pour l'évêque de Mopsueste était de concilier l'élection privilégiée dont Jésus avait été l'objet avec la conception pélagienne qu'il se faisait de la distribution de la grâce divine. Celle-ci est départie, d'après lui, en considération des mérites personnels.

Pour résoudre ces difficultés et donner au système quelque cohérence, Théodore a recouru à la prescience divine et a soumis Jésus à la loi du progrès moral. C'est parce que Dieu a prévu que le fils de la Vierge mènerait une vie plus sainte que les autres hommes, qu'il l'a choisi et lui a accordé une plus grande grâce. Cette grâce d'ailleurs n'était pas seulement pour lui mais aussi pour toute l'humanité[5].

1. Ὅπερ δὴ ἐξαιρέτως αὐτῷ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὀξύτερον ἢ κατὰ τὴν κοινὴν τῶν λοιπῶν ἡλικίαν προσγέγονεν. *De Incarnatione*, VII, col. 977 A.

2. Ἔσχε γὰρ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ κατὰ τὴν μήτραν διαπλάσει τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν. *Ibid.*, col. 976 D. Voir col. 995 A, 989 D.

3. Spiritus sancti habitationem in baptismate suscepit, ut inde propositam caperet virtutem. *Contra Apollinarium*, 996 A.

4. Ille autem ore suo dilatato et laxatis blasphemiae habenis, dixit Christi imperfectam sanctitatem fuisse, neque ejus culmen attigisse antequam Spiritus sanctus sub columbae specie in eum descendisset. *Cyrilli fragment.*, *loc. cit.*, col. 1451 C.

5. Ὁ Θεὸς Λόγος ἐπιστάμενος αὐτοῦ τὴν ἀρετήν, καὶ δὴ κατὰ πρόγνωσιν εὐθὺς ἄνωθεν ἐν τῇ τῆς διαπλάσεως ἀρχῇ ἐνοικῆσαί τε εὐδοκήσας, καὶ ἑνώσας αὐτὸν ἑαυτῷ τῇ σχέσει τῆς γνώμης, μείζονά τινα παρεῖχεν αὐτῷ τὴν χάριν. *De Incarnatione* XVI, col. 989 C D. Cujus unctionem meritus et immaculatus effectus est per omnia, et ad divinam naturam meruit conjunctionem. *Ad baptizandos*, col. 1014 C.

Bien qu'uni au Verbe dès le sein maternel, Jésus est allé de progrès en progrès. Au début sans doute, l'union ne devait guère consister qu'en une sorte de dévolu que la personne divine avait jeté sur lui. Peu à peu, et grâce à un concours tout spécial de la part du Verbe[1], il a grandi en sainteté. La lutte morale ne lui a pas été épargnée. Il a connu la tentation intérieure et les assauts de la concupiscence[2]. Le baptême au Jourdain a été une date importante dans sa vie. C'est alors que le Père l'a vraiment reconnu pour son Fils bien aimé, qu'il a reçu la grâce de l'adoption divine dans une mesure excellente, que la mission de prêcher l'Évangile lui a été confiée[3]. Mais ses progrès dans le bien ont continué, et ce n'est qu'après sa résurrection qu'il a été constitué dans un état d'impassibilité et d'immutabilité définitive[4].

Nous reconnaissons à ces traits le Christ dépeint dans le *Livre d'Héraclide*. Il y a cependant quelques différences importantes. Tout d'abord, sur le moment de l'union Nestorius a une doctrine très ferme. Il enseigne clairement que c'est dès la conception dans le sein virginal que la συνάφεια s'est produite[5]. Puis, bien qu'il mette vivement en relief les luttes morales par lesquelles le Christ a passé, il ne les prolonge pas jusqu'à la résurrection. Il les arrête au baptême, après la victoire remportée sur Satan au désert. A partir de ce moment, le fils de Marie est confirmé dans le bien et se livre tout entier à l'œuvre de notre salut. S'il reçoit le baptême de Jean, c'est uniquement par obéissance, et non qu'il en

1. Bona voluntate quam circa eum habebat ab initio similiter inerat ei : per ordinem autem sibi placitum ad perfectionem ducebat ipsum. *Contra Apollinarium*, col. 995 A. Voir col. 980.

2. Πλέον γὰρ ὠχλεῖτο ὁ Κύριος καὶ ἠγωνίζετο πρὸς τὰ ψυχικὰ πάθη ὑπὲρ τὰ τοῦ σώματος, καὶ τῷ κρείττονι λογισμῷ τὰς ἡδονὰς ἐχειροῦτο, τῆς θεότητος δηλαδὴ μεσιτευούσης καὶ βοηθούσης αὐτῷ πρὸς τὴν κατόρθωσιν, Col. 992 C.

3. Ἰησοῦς δὲ τί μετὰ τοσαύτην νηστείαν ἔλαβεν; Οὐκ ἴσον τῷ λαβεῖν νόμον καὶ θεοπτίας ἀξιωθῆναι τὸ λαβεῖν εὐαγγέλιον καὶ κηρύξαι τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν. *In Evangelium Lucae. Ibid.*, col. 720 AB.

4. Post resurrectionem ex mortuis et in cælos ascensum impassibilis factus est et immutabilis omnino. *Contra Apollinarium* III, col. 997 A.

5. Voir plus haut, p. 104, et le 9e contre-anathème, Loofs, p. 215. Nous verrons plus loin que les docteurs occidentaux ont mal interprété la doctrine de Nestorius sur le moment de l'union.

eût besoin. La voix du Père éternel disant: *Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me suis complu.* », la descente du Saint-Esprit sous forme d'une colombe, n'ont fait que déclarer et n'ont pas créé des relations déjà existantes[1]. L'événement du Jourdain a dès lors beaucoup moins d'importance pour Nestorius que pour Théodore. Il marque simplement, avec la fin des combats pour la perfection personnelle, le point de départ du ministère évangélique. Par ailleurs Nestorius ne paraît pas, au moins dans le *Livre d'Héraclide*[2], attribuer l'élection spéciale de Jésus de Nazareth à la prévision de ses mérites futurs. Il insiste beaucoup moins que Théodore sur le concours prêté au Christ par le Verbe et le Saint-Esprit pour l'aider à triompher du mal et à progresser dans la vertu.

Comme Nestorius, Théodore voit dans le Christ l'image de Dieu qui nous rappelle sa présence et nous invite à lui rendre nos hommages[3]. Le fils de la Vierge participe du reste à l'adoration dont le Verbe est l'objet, à cause de son union avec lui[4].

L'évêque de Mopsueste assimile l'union des deux natures en Jésus-Christ à l'union matrimoniale de l'homme et de la femme en une seule chair[5]. On ne trouve point chez Nestorius cette comparaison, mais il en emploie une équivalente, lorsqu'il dit : « De même que le Christ est notre tête et *notre prosôpon*, de même le Verbe est la tête et le *prosôpon* du Christ[6]. »

Ayant à combattre Apollinaire, qui recourait souvent à la comparaison tirée de l'union de l'âme et du corps pour établir sa doctrine, Théodore ne repousse point ce rapproche-

1. Voir p. 106.
2. Voir p. 104. Nous disons « au moins dans le *Livre d'Héraclide* », parce qu'au début de la controverse l'hérésiarque semble bien avoir adopté sur ce point la doctrine de son maître, à en juger par ce que dit saint Cyrille, *De recta fide ad principissas*. P. G., t. LXXVI, col. 1220 C. Voir plus loin, p. 172.
3. *De Incarnatione* XV, col. 991 A B. Nous avons entendu Nestorius déclarer que le Christ s'était efforcé de former en lui l'image de Dieu, p. 101.
4. *Contra Apollinarium* III, col. 996 C. Cf. col. 1012 B, 1017 C.
5. *De Incarnatione* VIII, col. 981 A B.
6. Voir p. 109.

ment, mais cherche à en tirer parti contre son adversaire [1]. Ayant affaire à Cyrille, qui se servait de la même similitude pour expliquer l'union hypostatique, Nestorius a protesté énergiquement et a su montrer avec beaucoup d'habileté ce que la comparaison présente de défectueux [2].

Nous ne pousserons pas plus loin le parallèle entre nos deux théologiens. Ce que nous venons de dire suffit à établir que sur les points essentiels il y a concordance parfaite entre leurs systèmes. L'antiquité chrétienne ne s'est pas trompée en voyant en Nestorius le porte-voix de Théodore, et le cinquième concile œcuménique a eu raison de proscrire par de communs anathèmes la doctrine de l'un et de l'autre.

1. Manet naturarum divisio : alia quidem anima est, alia vero caro ; et illud quidem immortale est, illud autem mortale... unus autem homo utrumque, *Contra Apollinarium* IV, col. 999 A.

2. Voir plus bas, p. 162 sq.

CHAPITRE V

NESTORIUS ET LES DOCTEURS ORTHODOXES

Plus on étudie de près les controverses théologiques du IVe et du Ve siècle, plus on s'aperçoit combien fréquents, combien déplorables et parfois combien durables furent les malentendus sur la terminologie entre théologiens également orthodoxes par la pensée. A la fin du IVe siècle, on était arrivé à peu près à s'entendre — on sait après quels tâtonnements et au prix de quelles luttes — sur la manière de formuler le dogme trinitaire. On disait en Occident « *una natura* » *vel* « *tres personae* »; on disait en Orient : « μία φύσις ou μία οὐσία, » « τρεῖς ὑποστάσεις » ou « τρία πρόσωπα ». Il semble qu'après avoir ainsi fixé la signification des termes exprimant la nature et la personne, on aurait dû transporter cette terminologie dans la théologie de l'Incarnation. C'est ce que firent en général les Occidentaux. Les mots *natura* et *persona* ont habituellement chez eux un sens identique en théologie proprement dite et en christologie. En Jésus-Christ, il y a deux natures, la divine et l'humaine, et une seule personne, celle du Fils unique de Dieu, du Verbe éternel.

En Orient, on ne procéda pas si simplement ni si uniformément. L'esprit grec, toujours curieux, toujours préoccupé de mettre le dogme au niveau de la raison, trouvait une difficulté spéciale à concilier dans le Christ l'unité de la personne avec la dualité des natures. L'une des natures, en effet, était la nature humaine complète, en tout semblable à la nôtre, hormis le péché. Comment concevoir que cette nature individuelle du Christ ne fût pas une véritable personne humaine? Mais cela admis, que devenait l'unité de la personne réclamée par la foi? On sait comment Apolli-

naire de Laodicée résolut le problème. Il supprima à la nature humaine du Christ ce sans quoi il ne saurait y avoir de véritable personnalité : l'intelligence et la liberté. Certains docteurs de l'école d'Antioche, comme Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, partant comme Apollinaire du principe qu'une nature humaine individuelle et, complète est nécessairement une personne, affirmèrent hardiment qu'il y avait en Jésus-Christ deux natures-personnes, et pour se maintenir dans l'orthodoxie traditionnelle, qui réclamait l'unité personnelle de l'Homme-Dieu, ils imaginèrent une sorte de personnalité supérieure, résultat de la compénétration amoureuse des deux natures-personnes, que Nestorius, leur fidèle disciple, appelle, nous l'avons vu, le *prosôpon* d'union.

Il est clair que pour les Apollinaristes aussi bien que pour les Nestoriens, les termes de φύσις et de ὑπόστασις en christologie sont synonymes. La synonymie s'étend aussi en partie au mot πρόσωπον, en tant que ce terme désigne la personnalité naturelle, par opposition au *prosôpon* de l'union, tel que l'expliquent Théodore et Nestorius. La terminologie de l'Incarnation ne cadre plus dès lors avec celle de la théologie, du moins si l'on veut s'exprimer d'une manière orthodoxe sur l'union des deux natures[1].

Cependant Apollinaire, Diodore, Théodore et Nestorius ne réprésentaient pas tout l'Orient. Ceux qu'on désigna au concile d'Éphèse sous le nom d'Orientaux, la plupart d'entre eux du moins, étaient d'accord avec l'Occident non seulement sur le fond de la doctrine, mais même sur les formules. Ils disaient comme les Occidentaux : « deux natures », δύο φύσεις, et « une seule personne », ἓν πρόσωπον. Quant au terme « ὑπόστασις » les uns, comme André de Samosate, en font un synonyme de πρόσωπον et rejettent expressément la formule « δύο ὑποστάσεις »

1. Voir plus bas, p. 274 et la note. L'identité de terminologie entre Apollinaristes et Antiochiens est reconnue par G. Voisin, *op. cit.*, p. 278 : « Sans doute, écrit cet auteur, les Antiochiens affirmaient avec l'Eglise l'unité de personne (le *prosôpon* d'union de Nestorius et de Théodore) ; mais en fait leur doctrine était en contradiction flagrante avec cette affirmation, et c'est à bon droit que l'évêque de Laodicée leur reprochait d'enseigner qu'il y a deux fils de Dieu, que le Christ est un homme saint en qui le Verbe habite ».

après l'union[1]; les autres, comme Théodoret, identifient ὑπόστασις avec φύσις[2]. Cette divergence ne pouvait qu'augmenter les malentendus.

Il faut remarquer du reste qu'il y avait une différence entre les Occidentaux et les Antiochiens dans la manière de concevoir les deux natures. Les premiers prenaient le mot « nature » dans le sens abstrait de chose possédée par l'unique personne. Les seconds visaient la nature concrète et individuelle. C'est pourquoi ils se rapprochaient tant dans leur terminologie de Théodore et de Nestorius. Pour eux, par exemple, le mot « Verbe » désignait directement et exclusivement la nature divine dans le composé théandrique[3]. Préoccupés avant tout d'établir la distinction des deux natures, ils parlent souvent comme des nestoriens ; et plusieurs d'entre eux sans doute étaient sur la pente de l'hérésie. L'idée qu'ils se faisaient du mode d'union était très vague ; à vrai dire, ils ne se posaient guère la question. Les discussions avec saint Cyrille durent en éclairer plus d'un.

Sur un point capital cependant, les Orientaux orthodoxes, les Antiochiens mitigés, comme les appelle Harnack, se séparaient de Nestorius. L'instinct de l'orthodoxie leur faisait affirmer sans détour l'unité réelle de sujet, de personne dans le Christ. Ils étaient fortement pénétrés de cette idée, et l'on chercherait en vain chez eux les expressions nestoriennes de « *prosôpon* naturel » et « *d'union des prosôpons* ». Ils n'avaient aucune peine à accepter le θεοτόκος[4]. Ce qui prouve du reste

1. Τὸ συμπροσκυνεῖσθαι καὶ συνδοξάζεσθαι, ὡς περὶ προσώπων ἢ ὑποστάσεων, ἢ υἱῶν δύο οὐ λέγομεν, ὡς τῇ σαρκὶ ἑτέρως προσκυνήσεως γινομένης, καὶ τῷ Θεῷ Λόγῳ ἑτέρως. *Cyrilli apologeticus adversus Orientates* P. G., t. LXXVI, col. 348 C. Cf. col. 333 A.

2. Πῶς τοίνυν φησὶ μὴ δεῖν τὰς ὑποστάσεις διαιρεῖν, εἴτ' οὖν φύσεις ; *Cyrilli apologeticus contra Theodoretum.* P. G., *ibid.*, col. 404 B.

3. On le constate en lisant les réfutations des anathématismes de Cyrille par André de Samosate et Théodoret, et beaucoup d'autres écrits composés par des Antiochiens. Cette expression était dangereuse, en tant qu'elle pouvait conduire à la négation de l'unité de sujet dans le Christ. Saint Cyrille voyait bien ce danger : « Ἐρῶ δ' οὖν, ὅτι σφαλερόν τε καὶ οὐκ ἀζήμιον τὸ διατέμνειν εἰς δύο, καὶ ἀναμέρος ἱστᾶν ἄνθρωπόν τε καὶ Λόγον ». *De recta fide ad Theodosium.* XXVIII, P. G., t. LXXVI, col. 1173 B.

4. Le P. Mahé, dans son article sur les *Anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie, Revue d'histoire ecclésiastique,* t. VII (1906), p. 505-542, a bien montré que les

leur orthodoxie, c'est qu'ils finirent par s'entendre avec saint Cyrille. Le symbole d'union de 433 avait été composé par eux dès 431, et lorsque, quelques années plus tard, se réunit le concile de Chalcédoine, ils reconnurent leur propre doctrine dans la lettre de saint Léon à Flavien [1].

Quant à saint Cyrille, nous montrerons tout à l'heure qu'il n'a pas tenu en christologie un langage uniforme. Ayant à la fois à combattre Nestorius hérétique et à se défendre contre les accusations des Antiochiens orthodoxes, il a donné aux termes φύσις et ὑπόστασις des sens différents, suivant les exigences de la polémique. Ses préférences toutefois paraissent avoir été pour la terminologie nestorienne et apollinariste. Il a défendu jusqu'au bout la fameuse formule : *Une seule nature incarnée de Dieu le Verbe*, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Dans cette formule, que saint Cyrille croyait être de saint Athanase, et qui avait pour père Apollinaire [2], le mot φύσις est pris au sens nestorien de nature-sujet, d'individu, de

Orientaux étaient d'accord pour le fond avec saint Cyrille. Cf. « *Apologeticus pro duodecim capitibus adversus Orientales* » et « *Apologeticus contra Theodoretum pro duodecim capitibus.* » P. G., t. LXXVI, col. 315-452. Voici, par exemple, en quels termes André de Samosate affirme l'unité personnelle du Christ : ὡς δὲ προσώποις δυσὶν ἢ ὑποστάσεσιν, ἢ υἱοῖς δυσὶ διαιροῦντας τὴν ἕνωσιν, ἤγουν τὸν ἕνα Υἱὸν, τὰς φωνὰς ἐφαρμόζειν οὐ δεῖ · ἀδιαίρετος γὰρ καὶ ἀχώριστος ἡ ἄκρα ἕνωσις · καὶ ὁ εἷς Υἱὸς κατὰ πάντα καὶ λόγον καὶ τρόπον, καὶ ἔννοιάν ἐστι, Col. 333 A. Plus loin, col. 361 D : ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐν τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς ἡ θεότης ἀχώριστος, ἀπαθὴς μένουσα · καὶ τὰ θεοπρεπῆ διὰ τῆς σαρκὸς ἐπετελεῖτο · ὅθεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν ὁμολογοῦμεν ἀσυγχύτων τῶν φύσεων μενουσῶν · οὐκ ἄλλον καὶ ἄλλον λέγοντες, μὴ γένοιτο, ἀλλ'ἕνα καὶ τὸν αὐτόν. Théodoret, qui se rapproche si fort de Nestorius dans la terminologie, a cependant une notion très nette de l'unité du Christ. La comparaison de l'âme et du corps, affectionnée par saint Cyrille et qui scandalise si fort Nestorius, ne lui déplaît pas. Il l'emploie au moins à deux reprises, Il écrit, à propos du troisième anathématisme de Cyrille : Εἰ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου διαιροῦμεν τὰς φύσεις, καὶ καλοῦμεν τὴν μὲν θνητὴν σῶμα, τὴν δὲ ἀθάνατον ψυχὴν, ἑκατέραν δὲ ἄνθρωπον · πολλῷ μᾶλλον τοῦ ἀνειληφότος Θεοῦ καὶ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου, τὰς τῶν φύσεων ἰδιότητας γνωρίζειν εὔλογον. *Ibid.*, col. 404 C. Dans le Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, que M. Ehrhard a restitué à Théodoret, la comparaison est encore plus développée : Ταῦτα τοίνυν καὶ ἐπὶ τῆς οἰκονομίας τὴν εἰκόνα λαβόντες, τῆς βλασφημίας ἀπαλλαγῶμεν ἐκείνης, etc. P. G., t. LXXV, col. 1473 A B.

2. A Chalcédoine, Théodoret dut non seulement anathématiser Nestorius, mais encore modifier un peu sa terminologie en acceptant de dire avec le concile une seule *hypostase*. μία ὑπόστασις, synonyme de ἓν πρόσωπον.

1. On la trouve dans le Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου, composé sous forme de lettre à l'empereur Jovien et mis sous le nom de saint Athanase. Cf. G. Voisin, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 182.

personne. Merveilleusement apte à réfuter l'hérésie et à lui enlever le masque d'orthodoxie sous lequel elle cherchait à se dissimuler, elle pouvait être et elle fut entendue de travers.

Très conciliant du reste sur ces questions de terminologie, tant qu'elles laissaient le dogme intact, l'évêque d'Alexandrie a parlé aussi le langage dyophysite, et il n'a pas répugné à dire « deux natures, δύο φύσεις, dans le Christ, après l'union, » en signant le symbole d'union de 433.

On peut deviner *a priori* tous les malentendus dont étaient grosses ces divergences dans la terminologie, soit entre Nestoriens et Orthodoxes, soit entre Occidentaux et Antiochiens, d'une part, et Alexandrins de l'autre. Nestorius pouvait tomber dans l'illusion de croire que tous les partisans de deux natures et d'une personne en Jésus-Christ étaient de son avis, et il avait beau jeu à accuser Cyrille de monophysisme. Par ailleurs, il était facile que des Orthodoxes se laissassent prendre à la piperie de la terminologie nestorienne, au point de croire que le condamné d'Éphèse n'était qu'un incompris. La formule cyrillienne : « *Une seule nature du Verbe incarné* » et l'expression « *union physique* » devaient nécessairement choquer ceux pour qui le mot φύσις n'était pas synonyme d'hypostase et de personne. A leur tour, les disciples de l'évêque d'Alexandrie ne pouvaient que trouver un relent de nestorianisme dans toutes les formules dyophysites.

Ce ne sont pas là de vaines conjectures. Elles se sont toutes réalisées. Le *Livre d'Héraclide* nous apprend suffisamment les illusions de Nestorius et ses attaques sans fondement contre l'orthodoxie de saint Cyrille. L'attitude de plusieurs Antiochiens à l'égard de l'hérésiarque prouve que celui-ci fit des dupes de son vivant ; on sait qu'il en a fait d'autres depuis, et jusqu'à nos jours. Quant à la terminologie cyrillienne, qui avait le mérite, en exprimant le dogme catholique en style nestorien, de mieux dévoiler l'hérésie, mais qu'on pouvait facilement tourner dans un sens monophysite, elle souleva, dès son apparition, de violentes protestations de la part des Antiochiens. A elle ne pouvaient aller

les faveurs de l'Église catholique, car elle ne s'opposait pas seulement à la façon de parler d'un groupe d'Orientaux ; elle ne cadrait pas non plus avec le langage de la maîtresse des Églises, de l'Église romaine. Une autre raison faisait qu'elle n'était pas viable : elle donnait aux mêmes mots un sens différent, suivant qu'on parlait de la Trinité ou de l'Incarnation. Or, était-il convenable que l'Eglise, après avoir établi si laborieusement l'uniformité de langage dans le dogme trinitaire, détruisît elle-même ce précieux résultat, en acceptant pour l'Incarnation des termes qui auraient juré avec les formules trinitaires ?

Les Eutychiens compromirent gravement la terminologie alexandrine en l'adaptant à un grossier monophysisme, tout à fait opposé à la pensée de saint Cyrille. Délaissée par le concile de Chalcédoine, elle fut gardée avec sa signification primitive et vraiment cyrillienne par le groupe des monophysites sévériens, qui n'eurent de monophysites que le nom et la terminologie, mais qui furent considérés comme tels par les catholiques, à cause de leur opposition obstinée aux formules de Chalcédoine et au *tome* de saint Léon[1]. Les Sévériens à leur tour ne virent dans les Chalcédoniens que des Nestoriens déguisés. Loin d'imiter saint Cyrille dans sa

1. C'est la thèse que démontre M. Lebon dans son bel ouvrage sur le *Monophysisme sévérien*. Les Sévériens ne différaient des catholiques que par leur terminologie ; ils avaient dans le fond une pensée orthodoxe. C'est à bon droit cependant que l'Eglise les a considérés comme des hérétiques, parce qu'ils ont refusé obstinément d'accepter les formules d'un concile œcuménique, auquel ils ont reproché d'enseigner l'erreur. L'infaillibilité de l'Eglise ne porte pas seulement sur l'idée dogmatique, mais aussi sur la manière de l'exprimer : *Manifestum est*, dit le P. Billot, *quod ad infallibilem eorum quae fidei sunt propositionem, multoties exigitur determinatio infallibilis circa facta extra ambitum revelationis existentia. Puta... determinatio circa hanc vel illam loquendi formam an sit idonea ad exprimendum dogma ; nam quid ad me, si id quod infallibiliter sentis potes fallibiliter exprimere ? Tractatus de Ecclesia Christi*, t. II (Rome, 1899), p. 82. Cf. Lebon, p. 523-525. Remarquons que la terminologie des Sévériens, après l'apparition du monophysisme eutychianiste, devenait tout à fait dangereuse pour la foi. Les Eutychiens pouvaient facilement s'abriter derrière les formules alexandrines : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, ἐκ δύο φύσεων. Pour préserver la foi des fidèles, l'Eglise devait proscrire ces formules devenues périlleuses par suite des circonstances. C'est ce qu'elle fit à Chalcédoine. Il fallait aussi arriver à un langage uniforme en christologie comme en théologie trinitaire pour éviter une source perpétuelle de malentendus. Aussi la définition de Chalcédoine était-elle nécessaire. Voir la note D à la fin du volume.

conduite conciliante avec les Orientaux, ils s'entêtèrent dans leur point de vue et prolongèrent ainsi un schisme qui fit tant de mal à l'Église.

Ce n'est pas ici le lieu de faire l'histoire de ces déplorables malentendus. Nous n'avons à nous occuper que de la controverse nestorienne.

§ I. — **Nestorius et saint Cyrille.**

Saint Cyrille est vivement pris à partie dans tout le *Livre d'Héraclide*. Des divers griefs qu'élève contre lui Nestorius, les uns regardent l'histoire et se rapportent surtout à la procédure suivie à Éphèse, les autres sont d'ordre doctrinal; ce sont les seuls qui nous intéressent ici.

Tout d'abord, Nestorius accuse en maints endroits l'évêque d'Alexandrie d'avoir déformé sa doctrine et travesti le sens de ses écrits. Qu'y a-t-il de vrai dans ce reproche? Les explications et les justifications fournies par l'hérésiarque lui-même permettent de répondre que, loin d'avoir faussé sa pensée, saint Cyrille l'a parfaitement comprise et n'a fait que tirer au clair avec une admirable sagacité tout ce que recouvraient d'erreur ses formules spécieuses[1]. Nestorius a beau répéter qu'il ne nie pas la divinité du Christ, qu'il ne dit pas deux Fils, qu'il ne sépare pas l'humanité de Dieu le Verbe : ce ne sont là que des affirmations gratuites, dissimulant une pensée hétérodoxe, dont l'expression se trouve à chaque page du *Livre d'Héraclide*. Comme le dit très bien D. H. Leclercq[2] :

« Théodore et Nestorius ont le goût de ces habiletés de langage qui respectent l'expression et altèrent les idées et le sens. Ils affirment qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul Fils, un seul Seigneur, une seule personne, autant de mots à double sens qui forment un des premiers et non des moins curieux chapitres de la doctrine des restrictions mentales. Derrière ce paravent orthodoxe, on retrouve intactes leurs

1. Voir plus loin, p. 168 sq.

2. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, 1re partie, p. 304, en note.

idées favorites, à savoir l'indépendance physique du Fils de Dieu et du Fils de Marie. Toute nature complète est une personne ; voilà le principe. Par un curieux revirement, le souci de combattre l'apollinarisme a jeté dans une autre erreur. »

En voulant écrire sa propre apologie, le condamné d'Éphèse a écrit l'apologie doctrinale de saint Cyrille et justifié d'une manière éclatante la sentence du concile, qui, on le sait, ne fit que reproduire la décision antérieure du pape Célestin [1].

Nestorius n'est pas plus heureux, lorsqu'il essaie de mettre saint Cyrille en contradiction avec lui-même, parce qu'il a accepté de dire : « deux natures » avec les Orientaux :

« Tu reconnais les parties qui composent le Christ, c'est-à-dire la divinité et l'humanité ; puisque tu as confessé une différence dans les essences et qu'elles sont demeurées sans confusion ; elles sont demeurées sans confusion *comme sont les natures*, même dans l'union. Comment donc les natures subsistent-elles sans confusion, puisqu'elles ne sont pas demeurées après l'union *telles qu'elles sont en nature*, car tu dis : « Après l'union, la séparation des deux natures est supprimée et nous confessons que la nature du Fils est une [2]. » Si les natures ne sont pas demeurées, même dans l'union, ce qu'elles étaient, mais si les différences des natures à l'aide desquelles on les considérait comme deux sont supprimées..., il y a eu confusion : une confusion de changement et de conversion qui amène une seule nature.....

» Pourquoi, dans ta pensée, ἐν ἐννοίαις, acceptes-tu les deux natures dont est formé le Christ, tandis qu'après l'union, comme si la différence des natures était enlevée, tu dis : « une nature du Fils ? » Plus haut, tu dis que « deux sont les natures dont est formé un seul Fils, » et plus bas tu dis « que la nature du Fils est une, » comme si l'union des natures aboutissait à une nature et non à un *prosôpon*. Les

1. Dans son livre « *La Tragédie* », Nestorius déclare aussi que Cyrille a mal interprété sa pensée, et qu'il l'a cité d'une manière inexacte. Voir le fragment donné par Loofs, p. 203-208, et ci-dessus, p. 129.

2. *Lettre à Acace de Mélitène*, P. G., t. LXXVI, col. 192 D.

deux natures qui se sont unies ne sont pas devenues une nature..... *Toute nature complète n'a pas besoin d'une autre nature pour être et pour vivre*; car elle possède en elle et elle a reçu tout ce qu'il faut pour être. Dans un composé naturel (au contraire), on voit qu'aucune des natures qui contribuent à le former n'est complète, mais elles ont besoin l'une de l'autre pour vivre et subsister..... Tu dis deux et tu dis qu'il ne faut pas en concevoir deux après l'union, « comme si la différence des deux était supprimée. » Tu parles d'une nature du Fils et tu fais nécessairement songer à deux, parce que tu dis qu'après l'union il est incarné ; car il est incarné dans une chair qui est chair par nature ; tu donnes donc au Seigneur deux natures après l'union ; une nature du Fils et une de la chair dans laquelle il s'est incarné[1]. »

On comprendra la portée des paroles qu'on vient de lire, si l'on se rappelle que pour Nestorius, aussi bien que pour saint Cyrille, le mot « nature » signifie dans le cas « *nature-personne*, » sujet individuel. Dans sa *Lettre à Acace de Mélitène*, l'évêque d'Alexandrie explique, toujours en style nestorien, dans quel sens il a accepté de dire avec les Orientaux : « *deux natures.* » Il écrit :

« Lorsque nous considérons dans notre entendement les choses dont est formé un seul Fils et Seigneur Jésus-Christ, nous disons deux natures unies ; mais après l'union, parce que la division des deux natures se trouve enlevée, nous croyons que la nature du Fils est une, tout en ajoutant : du Fils fait homme et incarné. Du moment que l'on dit que c'est Dieu le Verbe qui s'est incarné et s'est fait homme, tout soupçon de changement est par le fait même écarté ; le Verbe en effet est demeuré ce qu'il était ; nous confessons dès lors sans difficulté l'union sans confusion[2].....

» J'ai écrit dans les chapitres (*les anathématismes*) : « Celui qui divise les paroles à deux *prosôpons* ou hypostases, les unes à l'homme considéré à part en dehors du Verbe de Dieu, les autres comme si elles convenaient à Dieu seul, au

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 267-269.
2. Nous nous écartons ici un peu de la traduction de M. Nau, en nous basant sur le texte grec.

Verbe de Dieu le Père, qu'il soit anathème. » Nous n'avons enlevé en aucune manière la différence des paroles, bien que nous ayons rejeté (de l'Église) celui qui les sépare : les unes au Fils, au Verbe du Père considéré à part, les autres à l'homme considéré de son côté comme fils d'une femme. Car si la nature du Verbe est une, nous reconnaissons qu'il a pris un corps et qu'il s'est fait homme..... *L'humanité et la divinité ne sont pas en effet la même chose en qualité naturelle.....* Lorsqu'on scrute le mode de l'Incarnation, l'esprit humain voit nécessairement deux choses qui sont unies ensemble d'une manière ineffable et sans confusion ; lorsqu'elles sont unies, il ne les sépare aucunement, mais il croit qu'il y en a un formé de deux, qui est Dieu, Fils, Christ et Seigneur[1]. »

Cyrille a concédé aux Orientaux, et il concède à Nestorius qu'on peut dire « deux natures en Jésus-Christ » (toujours deux *natures-personnes*), pourvu qu'on se place uniquement dans l'ordre logique et idéal, au point de vue de la simple considération intellectuelle ; si l'on considère la réalité, il faut nécessairement affirmer une seule nature (toujours une *nature-personne*), un individu. J. Lebon a bien expliqué la pensée de Cyrille et de ses disciples sur ce procédé logique qui leur permet de dire « deux natures » dans leur terminologie, sans sortir de l'orthodoxie :

« En contemplant la divinité et l'humanité, l'esprit peut faire abstraction de l'union qui les compose indissolublement en l'unité de sujet, nature, etc. Il les sépare, les divise, les écarte l'une de l'autre, les imagine comme existant ainsi à part et d'une façon indépendante : il retrouve de la sorte deux natures, deux hypostases, deux personnes dans le Christ, s'il s'arrête à ce premier stade d'une opération purement intellectuelle. La restriction : « ἐν θεωρίᾳ » l'avertit suffisamment de limiter son affirmation dyophysite à l'ordre logique, dans lequel la dualité des *natures* est contemplée. Mais voici qu'à l'intelligence ainsi occupée par la considération des éléments distincts qu'elle sépare dans le Christ, se présente la pensée de l'union (ἕνωσις) véritable qui s'est opérée entre

1. MANSI, *Ampliss. collectio conciliorum*, t. V, col. 320. P. G., *ibid.*, col. 192-193.

eux et les a ramenés à l'unité d'existence individuelle. L'esprit perçoit la vertu de l'union (ἕνωσις) ; il remarque que le terme en est l'unité. Dès lors, ce qui lui apparaît, c'est l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée ; toute dualité cède devant l'union, et l'idée même de deux natures, hypostases et personnes, pur fruit de l'imagination, s'évanouit[1]. »

Il n'y a donc en réalité en Jésus-Christ qu'une seule nature-personne, un seul sujet. Nestorius, lui, en veut deux. Ce que Cyrille affirme uniquement dans l'ordre logique, lui le transporte dans l'ordre réel. N'arrivant pas très bien à saisir la distinction, un peu subtile, il est vrai, de son adversaire, il l'accuse de se contredire · mais on voit qu'il n'en est rien. L'évêque d'Alexandrie a d'ailleurs la notion de ce que nous appelons la nature humaine considérée comme essence privée de personnalité. Il désigne souvent la nature ainsi considérée par le terme de ποιότης φυσική, *qualité naturelle*[2].

On comprend dès lors ce que le saint docteur veut dire, lorsqu'il écrit « que l'humanité et la divinité ne sont pas la même chose en qualité naturelle » ; cela signifie en langage dyophysite que la nature divine et la nature humaine dans le Christ, possédées à la fois par l'unique personne du Verbe, conservent leurs propriétés naturelles et demeurent distinctes sans aucun mélange ni confusion. Ce langage dyophysite, Cyrille sait qu'il est familier aux Orientaux, et il n'a pas de peine à montrer la différence radicale qui existe entre ceux-ci et Nestorius :

« Nestorius feint (ὑποκρίνεται)[3] de confesser que le Verbe qui est Dieu a pris un corps et s'est fait homme ; mais, ne connaissant pas la vertu de ce mot « il a pris un corps », il nomme deux *natures* et les sépare l'une de l'autre, en plaçant Dieu seul d'un côté, et de l'autre l'homme seul ; ce dernier a été joint à Dieu par proximité et par égalité d'honneur seulement, et par puissance. Car il s'exprime ainsi : « Dieu n'est pas séparé de celui qui est visible ; c'est pourquoi à celui qui n'est pas séparé, je ne sépare pas l'honneur. Je sépare

1. LEBON, *op. cit.*, p. 351.
2. Il emploie aussi parfois le mot φύσις dans ce sens. Voir plus bas, p. 180 sq.
3. M. Nau traduit, d'après le syriaque : « paraît confesser ».

les *natures* et j'unis l'adoration.... » Nos frères d'Antioche, acceptant simplement avec la seule pensée [1] les choses dont on conçoit que le Christ est composé, proclament la différence des natures — parce que la divinité et l'humanité ne sont pas une même chose en qualité naturelle, comme je l'ai dit — mais un Fils et Christ et Seigneur, et comme il est un en vérité, ils disent que sa personne (πρόσωπον) est une, car ils ne séparent en aucune manière les choses qui ont été unies [2]. »

En voulant répondre à ces explications, en essayant de mettre Cyrille en contradiction avec lui même, Nestorius ne fait qu'afficher d'une manière plus éclatante son hérésie. Il en revient toujours à ses deux natures-personnes et à son *prosôpon* d'union :

« Comment reconnais-tu avec les Orientaux la division des paroles aux deux natures?... Ils n'ont pas dit : « A la divinité de Dieu le Verbe », ni encore « à l'humanité de Dieu le Verbe », car Dieu le Verbe n'est pas deux natures, ni de deux natures, ni deux noms, ni plusieurs noms, qui seraient les noms d'une essence.... *Les natures ne sont pas sans hypostases, et ce n'est pas en pensée, sans les hypostases des natures, que les Orientaux considèrent celles-ci, mais c'est par la considération des natures et des essences, telles qu'elles existent, qu'ils établissent les idées et les natures*... Cyrille place la différence dans l'idée seule de nature, et non dans l'essence, dans une qualité qui n'est qu'un fantôme et un semblant de nature, une apparence de nature et non l'essence de la nature [3]. »

C'est en vain aussi que l'hérésiarque attaque l'union physique et hypostatique de l'Alexandrin, comme si elle aboutis-

1. ὡς ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις δεχόμενοι. Les Orientaux ne s'exprimaient sans doute pas de cette manière, mais Cyrille ne trahit pas leur sentiment en son style. Il est certain qu'ils n'admettaient pas deux natures au sens nestorien.

2. Mansi, *loc. cit.*, col. 320-321.

3. Le *Livre d'Héraclide*, p. 282, 284. On peut renvoyer Nestorius à la réfutation des *chapitres* cyrilliens par André de Samosate. Celui-ci repousse très nettement deux *personnes* et deux *hypostases* après l'union. P. G., t. LXXVI, col. 333 A, 348 C. Théodoret, au contraire, a une terminologie qui, *par l'extérieur*, ressemble à celle de Nestorius.

sait nécessairement ou au docétisme, ou au manichéisme, ou à l'arianisme, ou à l'apollinarisme, ou à l'eutychianisme. Saint Cyrille n'a enseigné aucune de ces erreurs et il les repousse expressément dons la *Lettre à Acace* :

« Ta Perfection n'ignore pas qu'en jetant sur mes écrits la tache de la pensée d'Apollinaire, ils ont pensé que je disais que le saint corps du Christ était sans âme, et qu'il y avait eu mélange, confusion, mixtion et changement de Dieu le Verbe avec la chair ; ou que la chair s'était changée en la nature de la divinité, au point que rien ne fût conservé pur et que la chair ne fût pas ce qu'elle est. Ils ont pensé de plus que j'étais impliqué dans les blasphèmes d'Arius, parce que je ne voulais pas reconnaître la différence des paroles et dire que les unes convenaient à Dieu, tandis que les autres étaient humaines et convenaient plutôt à l'Incarnation. Que je sois étranger à toutes ces erreurs, ta Perfection pouvait en rendre témoignage pour moi aux autres ; cependant il convenait de me justifier devant ceux qui avaient été scandalisés. C'est pour cela que j'écris à ta Piété que je n'ai jamais partagé les erreurs d'Arius et d'Apollinaire ; je ne dis pas que Dieu le Verbe s'est changé en la chair, ni que la chair s'est changée en la nature de la divinité, parce que le Verbe de Dieu est immuable et inaltérable, incompréhensible en tout. Je n'ai jamais non plus supprimé la différence des paroles, car je sais que Notre-Seigneur parle en même temps de manière divine et de manière humaine, parce qu'il est en même temps Dieu et homme [1]. »

La comparaison de l'âme et du corps.

Pour donner une idée de l'intimité de l'union des deux natures, Cyrille recourt souvent à la comparaison de l'âme et du corps unis de manière à ne former qu'un seul être concret individuel, une seule personne humaine. Nestorius déploie une certaine habileté à déduire de cette comparaison

1. Mansi, *loc. cit.*, col. 324-325.

toutes les conséquences erronées qu'on peut en tirer relativement au mystère de l'Incarnation, si on la prend rigoureusement au pied de la lettre :

« De même que l'âme et le corps concourent à former une seule nature de l'homme, ainsi Dieu le Verbe s'est uni à l'humanité, et c'est cela que tu appelles union hypostatique.... Mais les choses qui sont unies d'une union naturelle... souffrent bon gré mal gré leurs souffrances mutuelles ; comme l'âme et le corps, qui n'ont pas par nature leurs propriétés mutuelles, mais par l'union naturelle, participent à leurs souffrances mutuelles par nécessité naturelle....

» Si donc tu places l'union hypostatique dans la nature, tu dis, comme les Ariens, qu'elle est naturelle et non volontaire, et que le Verbe a souffert avec la passivité naturelle. Il a souffert par l'union naturelle, car les passions de l'âme, dans le composé naturel, sont les souffrances du corps.... Si l'union de Dieu le Verbe avec l'humanité est en une nature.... celui qui peut tout créer, c'est-à-dire Dieu, sera la nature de l'union, et ce ne sera pas l'hypostase de l'humanité qui montrera la nature animale [1]. »

« L'union en une seule nature de natures (différentes) est une œuvre de seconde création. Ce dont l'existence n'est pas unie en propre à chacune des parties, reçoit naturellement cet (être) d'une seconde existence (ou création). Avoir faim et soif, éprouver des sensations, n'appartient pas au corps à part, ni à l'âme à part, mais ils tiennent cela d'une seconde existence. Il en serait de même s'il y avait union de nature pour Dieu le Verbe avec l'âme et la chair, de manière qu'il reçût de l'union de nature, ce qu'il n'avait pas en propre dans sa nature : la soif, la faim, la fatigue, le combat, la crainte et la mort..... C'est en vain que vous donnez l'appellation de consubstantiel à celui auquel vous êtes forcés de l'enlever de nouveau, et vous êtes contraints de vous mettre au nombre des Ariens ou des Manichéens, de telle sorte que vous admettez ou qu'il n'a pas souffert naturellement une

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 142-143. Cf. p. 40.

seule de ses souffrances, ou qu'il a souffert en imagination et en apparence. Ou bien, si vous concédez que c'est dans la nature, naturellement, par une sensibilité passible, qu'il a enduré les souffrances, vous l'arracherez alors à l'impassibilité, à l'immortalité et à la consubstantialité avec le Père, parce qu'il a subi un changement de nature, vu qu'il admet les souffrances que le Père n'admet pas.

» N'aurait-il éprouvé dans sa nature qu'un seul changement essentiel, comme celle du Père et du Saint-Esprit est sans besoins et n'admet ni les souffrances ni la mort, il aurait été privé par là d'être Dieu, parce qu'il ne serait pas en tout d'une essence indépendante[1]. »

« De même que le corps supporte la peine de la mort et que son union naturelle (avec l'âme) est violemment rompue, de même aussi Dieu le Verbe, qui a été uni pour compléter l'union naturelle, est forcé de supporter naturellement toutes les souffrances naturelles de la mort. C'est pourquoi aussi la vie et la mort sont communes aux natures qui sont unies en nature.

» Celui qui accorde cela accorde aussi le reste bon gré mal gré, même s'il dit mille fois que (Dieu le Verbe) est impassible dans sa nature ; car il a souffert dans la nature qu'il est devenu, que ce soit celle de la chair, que ce soit celle de l'homme, ou que ce soit toute autre (nature) que nous supposions[2]. »

Ces critiques de Nestorius prouvent simplement que toute comparaison prise dans les choses créées est en défaut pour représenter adéquatement le mystère. Saint Cyrille ne fait pas difficulté de l'avouer :

« L'union, ἕνωσις, dont l'Emmanuel a été le sujet, dit-il, est au-dessus de cela (de l'union de l'âme et du corps). L'âme en effet partage nécessairement les souffrances de son propre corps..... Mais quand il s'agit de Dieu le Verbe, on ne peut dire qu'il ressent la douleur en même temps que son humanité ; car la divinité est impassible. Uni à une

1. *Ibid.*, p. 35-36.
2. *Ibid.*, p. 37-38.

chair animée d'une âme raisonnable, le Verbe demeurait impassible sous les coups qui la faisaient souffrir; comme Dieu, il était à l'abri des infirmités de la chair ; mais il se les appropriait, parce qu'elles atteignaient son propre corps [1]. »

Il faut reconnaître du reste que la comparaison empruntée à l'union de l'âme et du corps dans le composé humain joue un rôle capital dans la christologie cyrillienne. Autour d'elle, peut-on dire, gravite sans cesse la pensée de l'évêque d'Alexandrie, qui n'en trouve pas de plus frappante pour exprimer sa conception de l'union des deux natures dans le Christ. Il y revient continuellement. Il la pousse aussi loin qu'il est possible de le faire sans franchir les frontières de l'orthodoxie. Le Verbe incarné lui apparaît comme un individu unique, mais composé d'un double élément : la divinité et l'humanité, tout comme l'individu humain est composé d'une âme et d'un corps [2]. Le corps du Verbe lui appartient aussi réellement que notre corps nous appartient [3]. L'humanité fait partie de la constitution physique du Verbe après l'Incarnation, bien que l'hypostase divine soit demeurée immuable en elle-même. L'union de cette humanité avec le moi divin est aussi réelle, aussi intime que si le Verbe avait été incarné de toute éternité, que s'il avait apporté sa chair du ciel, au lieu de la prendre dans le sein de la Vierge [4].

1. Πλὴν καὶ ὑπὲρ τοῦτό φαμεν ἐπὶ τοῦ Ἐμμανουὴλ τὴν ἕνωσιν. Ἦν μὲν γὰρ ἀναγκαῖον τῷ ἰδίῳ σώματι συναλγεῖν τὴν ἑνωθεῖσαν ψυχήν... Ἐπὶ δέ γε τοῦ Θεοῦ Λόγου τὸ συναισθάνεσθαι τῶν αἰκιῶν ἄτοπον εἰπεῖν · ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον. Scholia de Incarnatione Unigeniti, 8. P. G., t. LXXV, col. 1377 AB.

2. La formule « μία φύσις σύνθετος », chère aux monophysites sévériens, n'est pas directement employée par Cyrille, mais l'idée qu'elle exprime est bien dans sa perspective ; il caractérise par le terme de σύνθεσις l'union de l'âme et du corps, aux endroits mêmes où il compare cette union à l'union hypostatique. Voir, par exemple, *Epistol.* I *ad Succensum*, P. G., t. LXXVII, col. 233 A, et *Epistol.* II. *ad eumdem, ibid.*, col. 241 BC. La σύνθεσις s'oppose à la fois à la σύγκρασις monophysite et à la διαίρεσις ou παράθεσις nestorienne. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 273 sq., 323 sq.

3. Idée fréquemment répétée par saint Cyrille. Voir par ex. *Advers. Nest.*, lib. I. P. G. t. LXXVI, 200.

4. Deus Verbum, quod est desuper ex Patre, carnem ex Virgine sancta accipiens, *et eam suam propriamque existimans, tanquam si eam desuper et de caelo detulisset, dicebat*, etc.... *Scholia de Incarnatione Unigeniti*, 34, P. G., t. LXXV, col. 1406 A. Il serait difficile d'exprimer d'une manière plus énergique l'intimité de l'union des deux natures.

Sans changer aucunement, le moi divin s'est parfaitement *approprié*[1] tout ce qui constitue l'humanité, tout ce qui lui arrive, tout ce qui l'affecte, de sorte que les choses humaines, τὰ ἀνθρώπινα, lui appartiennent aussi réellement que les choses divines, τὰ θεῖα, de même que l'individu humain s'approprie tout ce qui arrive à son âme et à son corps. C'est le Verbe qui dit : « Le Père et moi nous sommes un » ; c'est le même qui dit : « J'ai soif. Mon âme est triste jusqu'à la mort[2]. »

Bien que différents dans leur essence et leur nature propre, le corps et l'âme s'unissent, *s'unifient*[3] pour former une seule nature complète, c'est-à-dire un seul être complet, un seul individu, une seule φύσις. L'esprit peut bien distinguer *idéalement* les deux éléments : la *nature* de l'âme et la *nature* du corps, se les représenter comme s'unissant l'un à l'autre à un moment donné avec leur individualité propre ; mais dans la réalité, ils ne forment qu'un tout concret, une seule φύσις ; ils n'ont jamais eu l'un et l'autre d'existence séparée, de manière à former deux sujets indépendants, deux φύσεις hypostatiques. Ainsi en est-il, avec les restrictions qu'impose l'existence éternelle et immuable de l'hypostase du Verbe, de l'union, de l'*unification*, ἕνωσις, des deux natures dans le Christ. L'humanité et la divinité, bien que différentes selon leur essence respective, κατὰ τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον[4], s'unifient dans le Verbe incarné de manière à ne former qu'un seul individu, une seule φύσις, une seule hypostase. Cette hypostase, cet individu, c'est Dieu le Verbe. Il a existé sans chair, ἄσαρκος, avant l'Incarnation. Après l'Incarnation, sans subir aucun changement, il est apparu avec la chair. C'est le

1. ἰδιοποιεῖσθαι, ἰδιοποίησις, οἰκείωσις.

2. Cyrille cependant sait éviter toute exagération ; il a conscience qu'il côtoie toujours le mystère, sans pouvoir jamais l'atteindre. Il écrit : « Proprium autem Verbi corpus dicitur a nobis : non quemadmodum proprius est hominis risus, vel equi hinnitus : sed quod, factum ipsius per adunationem veram, instrument[1] ei praebeat officium ad exsequendum ea quae more solito operatur, absque solo peccato. *Scholia de Incarn. Unigeniti*, 25. P. G., *loc. cit.*, col. 1398 C.

3. Le mot français *union* ne rend pas toute la signification du terme ἕνωσις. Celui-ci implique l'idée de réduction à l'unité, d'unification. On le voit bien dans la lettre de saint Cyrille à Euloge de Constantinople, P. G., t. LXVII, col. 225 A B.

4. Expression fréquente chez Cyrille, synonyme de celles-ci : φύσει, κατὰ φύσιν κατὰ τοῦ πῶς εἶναι λόγον, ἐν ποιότητι φυσικῇ. Voir plus loin, p. 181.

même moi divin, la même hypostase, le même *prosôpon*, avant et après. A aucun moment, il n'y a eu en lui de moi humain, parce que dès le premier instant de la conception, le moi divin s'est approprié l'humanité, une humanité parfaite et complète comme la nôtre, avec cette différence que celle-ci ne s'est jamais appartenue et a toujours été la propriété du Verbe. L'esprit peut imaginer un moment idéal où la φύσις humaine apparaîtra comme séparée du Verbe et formant un sujet distinct ; mais ce moment idéal n'a jamais été réel, et après l'union, il n'y a qu'un seul sujet, un seul être concret, un seul individu, le Verbe incarné, le Verbe fait homme[1].

Telle est la conception cyrilienne de l'union des deux natures, union dite *selon la nature*, selon *l'hypostase*, c'est-à-dire réelle, substantielle, par opposition à l'union relative, improprement dite, accidentelle, morale, purement *prosopique*, ἕνωσις προσωπική[2], qu'enseigne Nestorius et qui laisse subsister deux sujets distincts et séparés dans leur existence physique derrière le voile d'un *prosôpon* unique, qui n'est au fond qu'un artifice de la pensée.

La comparaison de l'union de l'âme et du corps donne la clef non seulement de la conception christologique de saint Cyrille dans ce qu'elle a de plus profond, mais encore de sa terminologie dans ce qu'elle a d'insolite. Elle explique bien comment ce grand docteur arrive à dire « μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη » après l'union, et δύο φύσεις avant l'union. En même temps, elle met vivement en relief la différence radicale qui sépare la doctrine orthodoxe du système nestorien. Il n'est pas étonnant qu'elle ait fortement choqué Nestorius et que celui-ci ait tourné contre elle toutes les habiletés de sa dialectique.

1. Cyrille a la préoccupation constante d'éviter toute expression qui serait de nature à éveiller l'idée de deux sujets dans le Christ. C'est pourquoi il attribue tout au Verbe et se défie de certaines formules dont on use encore couramment sans penser à mal.

2. C'est le nom qui a été donné à la συνάφεια nestorienne. Voir plus loin, p. 186.

§ II. — Nestorius d'après saint Cyrille.

Nous avons dit plus haut que saint Cyrille avait bien saisi Nestorius et n'avait pas déformé sa doctrine. Rien n'est plus évident, surtout après que le *Livre d'Héraclide* nous a appris de manière à n'en pouvoir douter que l'hérésiarque affirmait l'existence de deux hypostases, de deux personnes en Jésus-Christ. Cette thèse capitale, qui contient au fond tout le nestorianisme et d'où découlent logiquement toutes les conséquences que saint Cyrille en a tirées, n'était pas *directement* affirmée dans les extraits que l'on possédait jusqu'ici du condamné d'Éphèse. Ceux-ci ne parlent que du *prosôpon* d'union, qui est unique [1]. M. Loofs avait même recueilli dans les Actes du cinquième concile œcuménique [2] un passage fort ambigu, tiré d'une lettre de Nestorius à Alexandre de Hiérapolis :

« Non duas personas unam personam facimus, sed una appellatione Christi duas naturas simul significamus [3]. »

On pourrait croire, et certains l'ont cru [4], que Nestorius rejette ici la dualité des personnes dans le Christ. Autant que nous pouvons saisir le sens de cette phrase détachée de tout contexte, on y découvre plutôt l'affirmation opposée. L'hérésiarque déclare qu'il ne fond pas les deux *prosôpons* (physiques) en un seul, mais que le nom de « *Christ* », qui est le *prosôpon* d'union [5], lui sert à désigner à la fois les deux natures-personnes.

Quoique non contenue *directement* dans les extraits, l'affir-

1. Et ces affirmations sont relativement rares. Les *Nestoriana* ne comptent que quatre passages qui mentionnent le *prosôpon* unique, Loofs, p. 171, 176, 280, 331.

2. Mansi, IX, col. 343 BC.

3. Loofs, p. 196.

4. D. H. Leclercq écrit : « Les traités dogmatiques nous affirment que Nestorius a enseigné l'existence de deux personnes en Jésus-Christ. Or voici qu'on rencontre des textes comme ceux-ci : « *Non duas personas unam personam facimus* ». Hefele, *Histoire des conciles*, t. II, p. 235 en note. Faisons remarquer, à cette occasion, que les notes de D. Leclercq sont loin de toujours concorder entre elles.

5. Voir plus haut, p. 113.

mation de deux hypostases [1] et de deux *prosôpons* ressortait assez clairement du quatrième contre-anathème, opposé au quatrième anathématisme de Cyrille ainsi conçu :

« Εἴ τις προσώποις δυσὶν, ἤγουν ὑποστάσεσι τάς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς, ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας, ἢ παρ'αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ · καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ [2] προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγῳ · ἀνάθεμα ἔστω. »

Répondant à l'évêque d'Alexandrie, Nestorius ne proteste point contre les deux hypostases et les deux *prosôpons ;* il écrit simplement :

« Si quis eas voces, quae tam in evangelicis quam in apostolicis litteris de Christo, qui est ex utraque, conscriptae sunt, accipiat tanquam de una natura, ipsique Deo Verbo tribuere passiones tentaverit tam carne quam etiam deitate, anathema sit [3]. »

Saint Cyrille fait allusion plusieurs fois à la théorie de l'union des deux personnes ou *prosôpons*, admise par Nestorius. Dans la seconde lettre qu'il écrivit à ce dernier, il disait :

« Il ne faut pas diviser en deux fils l'unique Seigneur Jésus-Christ. L'orthodoxie ne saurait trouver son compte en aucune manière dans l'*union des prosôpons* que proclament certains. L'Ecriture en effet ne dit pas que le Verbe s'est uni la personne (πρόσωπον) d'un homme, mais qu'il est devenu chair [4]. »

On lit de même dans une lettre envoyée par Cyrille à ses clercs établis à Constantinople :

1. Le mot d'hypostase ne se rencontre même pas dans les *Nestoriana*.

2. « *Considéré à part* ». C'est l'expression importante. En signant le symbole d'union de 433, Cyrille admettra qu'on peut diviser les « φωναί » suivant les deux natures, « ὡς 'επὶ δύο φύσεων », mais il ne voudra pas dire par là que que cette attribution puisse se faire comme à deux sujets, l'homme et le Verbe, *considérés séparément*. Voir la note B, à la fin du volume.

3. Loofs, p. 213-214. Mis en présence du quatrième anathématisme, André de Samosate rejette énergiquement les deux hypostases et les deux prosôpons, P. G., t. LXXVI. col. 333 A. On voit la différence d'attitude entre lui et Nestorius.

4. Ὠφέλησε κατ'οὐδένα τρόπον τὸν ὀρθὸν τῆς πίστεως λόγον εἰς τὸ οὕτως ἔχειν, κἂν εἰ προσώπων ἕνωσιν ἐπιφημίζουσί τινες. *Cyrilli epist.* IV *ad Nestorium*, P. G., t. LXXVII, col. 48 C.

« Comme leur dessein est d'affirmer deux Christs et deux fils, l'un qui soit un homme, un individu pris comme tel, et l'autre un Dieu considéré à part, et qu'*ils n'admettent que l'union des personnes*, μόνων τῶν προσώπων ποιοῦσιν τὴν ἕνωσιν, ils recourent à de captieuses subtilités [1]. »

Mais c'est surtout dans le *De Recta fide ad Principissas* que l'évêque d'Alexandrie combat l'union des *prosôpons* comme détruisant le mystère du Dieu fait homme :

« L'union du Verbe à la chair est donc physique et véritable ; elle ne s'est pas faite, comme le disent certains par ignorance, dans *les seuls prosôpons*, ἐν μόνοις πέπρακται προσώποις, ou selon une pure *dénomination honorifique*, *par volonté* ou *simple adhésion*, ἢ κατὰ ψιλὴν εὐφημίαν καὶ θέλησιν, ἤτοι συνάφειαν ἁπλῶς [2]. »

Ces expressions caractérisent bien le système nestorien et montrent que saint Cyrille en avait pénétré le fond. Quand on veut formuler l'idée maîtresse qui se dégage du *Livre d'Héraclide*, on n'en trouve pas de plus exactes. La συνάφεια nestorienne est bien une union telle qu'elle peut exister entre deux personnes, une sorte d'amitié transcendante aboutissant à une communauté de titres, à l'unité morale des volontés, ayant pour cause la volonté du Verbe de considérer comme sienne d'une manière toute particulière la personne du fils de la Vierge [3].

Cyrille dit encore :

« Si le Christ ne dépasse pas les conditions de l'humanité et s'il a été honoré seulement de l'union des *prosôpons*, c'est le fondement même de notre foi qui s'évanouit, car nous nous approchons non d'un Dieu mais d'un homme [4]. »

1. *Cyrilli epist.* X *ad clericos suos*, *ibid.*, col. 65 B. Cf. 73 B. L'ἕνωσις τῶν προσώπων pourrait se traduire par « l'unification des *prosôpons* ». On sait comment Nestorius arrivait à cette unification, qui ne pouvait être véritable et substantielle.

2. *De recta fide ad Principissas*, P. G., t. LXXVI, col. 1288 D.

3. L'expression κατὰ θέλησιν ne signifie pas seulement l'union morale des volontés, mais surtout la volonté par laquelle Dieu le Verbe a considéré comme sienne la personne de l'homme Jésus.

4. Εἰ δὲ μέτρον αὐτῷ τὸ τῆς ἀνθρωπότητός ἐστι μόνον, καὶ ψιλῇ προσώπων ἑνώσει τετίμηται, κεκένωται τῆς πίστεως ἡμῶν ὁ λόγος. *Ibid.*, col. 1325 B. Voir aussi col. 1300 A D, où l'ἕνωσις ἐν προσώποις est aussi mentionnée et rejetée.

L'évêque d'Alexandrie n'ignore pas du reste les petites habiletés par lesquelles Nestorius arrive à se donner les apparences de l'orthodoxie. Il écrit aux Princesses[1] :

« Je compte que la perspicacité de votre esprit, habitué à considérer attentivement le mystère divin, vous fera découvrir les ruses de ceux qui veulent vous circonvenir en donnant à leurs discours, plus meurtriers que les traits les mieux aiguisés, un masque de religion. Ils renient en effet, autant qu'il est permis de le dire sans trahir la vérité, le Maître qui les a rachetés, c'est-à-dire le Christ. Mais redoutant de soulever les mécontentements et le zèle des orthodoxes, ils confessent que celui qui est né de la Vierge est Dieu, que même il est Seigneur et Fils de Dieu. Se fondant sur ces déclarations, les gens simples croiront sans doute que leur langage est irréprochable et ne contredit pas la vraie doctrine. Mais si l'on prend la peine de les poursuivre dans leurs derniers retranchements et qu'on pèse exactement leurs paroles, on n'y trouve point la simplicité de la vérité. Il y a en effet beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs au ciel et sur la terre, comme l'écrit le bienheureux Paul (I Corinth. VIII, 6).... S'ils affirment que le fils de la Sainte Vierge est véritablement Dieu, c'est-à-dire qu'il est le Verbe né du Père et uni en nature à la chair, κατὰ φύσιν ἑνωθέντα σαρκί, pourquoi craignent-ils de confesser que la Sainte Vierge est mère de Dieu ? C'est qu'en disant : « Il est Dieu, il est le Seigneur, qui siège avec le Père », ils ont l'intention de déguiser leur pensée. En réalité, d'après eux, le fils de la Sainte Vierge est un homme comme nous, à qui la gloire de la filiation et de la domination a été accordée par manière de grâce et comme progressivement[2]. »

Sur les progrès du fils de Marie, les *Nestoriana* de Loofs ne disent à peu près rien[3]. Nous avons vu que le *Livre d'Héra-*

1. Arcadie et Marine, sœurs de Théodose II. Saint Cyrille adressa aussi un traité sur l'Incarnation aux impératrices, *augustae*, Eudocie, femme de Théodose, et Pulchérie, sa sœur aînée.

2. P. G., *ibid.*, col. 1208-1209.

3. Dans l'homélie V : « Ὁσάκις ἄν » l'hérésiarque déclare seulement que le Christ a acquis graduellement la dignité de grand-prêtre : οὗτος ὁ κατὰ μικρὸν εἰς ἀρχιερέως προκόψας ἀξίωμα. LOOFS, p. 235.

clide en parle assez longuement[1]. Saint Cyrille était bien renseigné sur ce point important du système nestorien :

« Lorsqu'elle nomme le Christ, l'Écriture inspirée lui attribue toutes les propriétés divines, car elle n'ignore pas que le Verbe de Dieu s'est incarné et a apparu dans la forme humaine ; mais ceux qui ont accepté une doctrine contraire cherchent à montrer que le fils de la femme était un homme ordinaire qui, par ses progrès et sa propre vertu humaine, se rendit digne de l'union en *prosôpon* avec Dieu le Verbe, τιμᾶσθαι καὶ συναφείᾳ προσώπου, et devint l'objet d'une élection spéciale selon la prescience, καὶ ἀπόλεκτον γενέσθαι κατὰ πρόγνωσιν[2]. »

Ce passage pourrait faire croire que d'après saint Cyrille Nestorius n'a pas admis l'union du Verbe avec le fils de la Vierge, dès l'instant de la conception. Telle ne paraît pas être cependant la pensée de l'évêque d'Alexandrie, comme l'insinuent ces mots : « il devint l'objet d'une élection spéciale *selon la prescience.* » A la suite de Théodore de Mopsueste, Nestorius a enseigné que le fils de la Vierge fut l'objet d'une prédestination spéciale, motivée par la prévision de sa conduite future. C'est en considération de ces mérites prévus que le Verbe s'unit à lui dès la conception ; mais cette συνάφεια fut au début fort imparfaite et devint plus étroite, à mesure que Jésus fit des progrès dans la vertu. Saint Cyrille doit faire allusion à ce resserrement graduel de la συνάφεια. Il n'ignorait pas que l'hérésiarque faisait remonter l'union des deux natures au premier instant de la conception, comme on le voit par le *Commonitorium* envoyé au pape Célestin.

Ce document est un court résumé de la doctrine nestorienne rédigé avec une précision et une netteté admirables. On a parfois accusé Cyrille d'avoir travesti la pensée de son adversaire. Pour que le lecteur puisse juger de la valeur de ce grief, nous allons mettre sous ses yeux la traduction de cette pièce :

« La foi, ou plutôt la doctrine perverse de Nestorius con-

1. Voir plus haut, p. 104 sq.
2. P. G., *ibid.*, col. 1220 C.

siste en ceci : Il affirme que Dieu le Verbe, ayant prévu que le fils de la Sainte Vierge serait saint et grand, le choisit spécialement, lui prépara une naissance virginale, lui accorda d'être appelé des mêmes noms que lui-même, et le ressuscita. De sorte que, quand on dit que le Verbe, Fils unique de Dieu, s'est fait homme, cela signifie qu'il fut toujours avec le fils de la Vierge comme avec un homme saint. Tout comme il fut avec les prophètes, ainsi, dit-il, il fut avec celui-ci, mais par une adhésion plus grande, κατὰ μείζονα συνάφειαν. Aussi (Nestorius) évite-t-il toujours d'employer le mot « *union* », ἕνωσις ; il ne parle que d'*adhésion*, συνάφεια, c'est-à-dire d'une union par le dehors [1], semblable à celle dont fut gratifié Josué : « Comme j'étais avec Moïse, ainsi je serai avec toi » (Josué, I, 5). Mais pour cacher son impiété, il dit que le Verbe fut avec le fils de Marie, dès le sein maternel [2].

» Ainsi, il affirme que (le fils de la Vierge) n'est pas Dieu véritable, mais qu'il a reçu cette appellation, par la bienveillance divine. Il en est de même du titre de Seigneur : d'après lui, c'est Dieu le Verbe qui lui a accordé d'être appelé ainsi.

» Il ne dit pas avec nous que le Fils de Dieu est mort pour nous et qu'il est ressuscité [3] ; c'est l'homme qui est mort, l'homme qui est ressuscité, et Dieu le Verbe n'a rien à voir en tout cela.

» Pour nous, nous confessons que le Verbe de Dieu est immortel et qu'il est la vie ; mais nous croyons qu'il est devenu chair, c'est-à-dire qu'il s'est uni la chair, ἑνώσας ἑαυτῷ τὴν σάρκα, avec une âme raisonnable, qu'il a souffert par la chair, selon les Écritures. Et parce que son corps a souffert, lui est dit avoir souffert, bien qu'il soit impassible par nature ; et parce que son corps est ressuscité — sa chair en effet a échappé à la corruption, — on dit que lui-même est ressus-

1. ὥσπερ ἐστὶν ὃς ἔξωθεν, c'est-à-dire que le fils de la Vierge est en dehors de l'individualité de Dieu le Verbe.

2. Le point obscur du système nestorien est bien en effet cette union dès le sein maternel.

3. Nestorius ne refusait pas de dire que le Fils de Dieu est mort, à cause du sens spécial attribué au mot « Fils ». Saint Cyrille le savait ; mais il n'a pas cru nécessaire d'expliquer au Pape les subtilités de l'hérétique. Il n'ignorait pas que pour Célestin comme pour lui, Cyrille, « Fils de Dieu » était synonyme de « Dieu le Verbe ».

cité pour les morts. Nestorius, lui, n'est pas de cet avis, il dit que la passion et la résurrection ont été le fait de l'homme, que dans les saints mystères c'est le corps de l'homme qui est offert [1]. »

Rien dans ces affirmations qu'on ne puisse justifier par quelque passage des écrits de Nestorius. Les liens de la συνάφεια paraissent sans doute relâchés plus que de juste; mais au fond Cyrille a raison : du moment que le fils de la Vierge constitue un sujet à part, distinct de Dieu le Verbe, son union avec la divinité est du même ordre que celle qui existe entre les saints et Dieu par la grâce ; elle est seulement plus étroite. Jésus dès lors n'est qu'un homme *théophore*, un Dieu par grâce, par relation, par participation, par égalité d'honneur, de dignité et de pouvoir, selon les expressions familières à l'évêque d'Alexandrie. Diviser le Christ en deux sujets : le Verbe à part et l'homme à part : tel est le grief capital, et pour ainsi dire unique, que Cyrille formule sans cesse contre la christologie nestorienne. On sait s'il est fondé.

§ III. — La terminologie cyrillienne comparée à la terminologie nestorienne.

Ce que nous venons de dire dans les pages précédentes suffit à donner une idée suffisamment nette de l'opposition qui existe entre la conception cyrillienne et la conception nestorienne de l'union des deux natures. Il ne sera pas inutile maintenant de rechercher si et en quoi les deux christologies diffèrent au point de vue de la terminologie.

Tout d'abord, Nestorius et saint Cyrille s'entendent-ils sur la signification des termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπόν? Nous connaissons bien le sens que l'hérésiarque attache à ces mots. Φύσις et ὑπόστασις sont synonymes, et désignent l'être concret, l'individu jouissant d'une existence propre et indépendante. Le terme πρόσωπόν s'identifie souvent avec φύσις et ὑπόστασις, en ce sens que toute nature et toute hypostase est

1. P. G., t. LXXVII, col. 85 sq.

un *prosôpon*, une personne ; mais ce mot est aussi employé pour désigner l'espèce d'unification morale qui résulte de l'adhésion, συνάφεια, de l'homme Jésus au Verbe divin. C'est le *prosôpon* de l'union.

Il va sans dire que l'évêque d'Alexandrie ignore ce dernier *prosôpon*. Quand il affirme qu'il n'y a dans le Christ qu'un seul *prosôpon*, il entend parler d'une seule personne véritable, d'un individu unique, sujet de tout ce qui arrive à la nature humaine comme à la nature divine. Ceci mis à part, est-ce que pour lui comme pour Nestorius, toute φύσις, toute ὑπόστασις est aussi une personne, πρόσωπον ? S'il faut en croire M. J. Lebon, c'est par un oui catégorique qu'on doit répondre à cette question. Cet auteur déclare avec insistance que le langage christologique de saint Cyrille reste absolument constant, que ce Père « n'attribue qu'*une seule et invariable signification* aux trois termes φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον. Ils marquent tous trois le concret, l'existant, l'individuel, et n'ont jamais la valeur de οὐσία, réservé pour signifier l'essence spécifique[1]. » Celle-ci est encore indiquée en langage cyrillien, d'après le même auteur, par les formules : ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι et ποιότης φυσική[2]. Saint Cyrille ne donne jamais à l'humanité du Christ le nom d'*hypostase ;* il ne l'appelle jamais non plus une *nature*, une *nature humaine*[3].

Ces affirmations contredisent l'opinion communément reçue jusqu'ici chez les historiens du dogme. Les anciens eux-mêmes avaient reconnu que le langage de l'évêque d'Alexandrie était un peu flottant[4]. Monophysites et Ortho-

1. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 356. M. Lebon est tellement convaincu qu'il est dans le vrai, qu'il répète son affirmation au moins une dizaine de fois. Voir pp. 250-251, 252-253, 278-279, 280, 292, 382-383, 400, 409, 411. Tout récemment, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XII (1911), p. 521, il écrivait encore : « C'est une erreur évidente, à mon avis, de considérer la terminologie christologique employée par saint Cyrille comme obscure et flottante. »

2. *Ibid.*, p. 411.

3. M. Lebon entend cependant excepter les cas d'emploi des formules δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ ou ἐκ δύο φύσεων, qui constituent des concessions faites aux Orientaux unis.

4. Le Père spirituel de Cyrille, saint Isidore de Péluse, trouvait déjà certaines contradictions apparentes dans ses écrits et lui en faisait des remontrances sévères, qui nous semblent fortement exagérées : Χρὴ σὲ, θαυμάσιε, ἄτρεπτον μένειν

doxes avaient pu trouver chez lui des formules favorables à leur doctrine respective. On avait remarqué en particulier des variations de sens dans le terme φύσις. Parmi les modernes, le P. Petau, qui a écrit, comme on sait, un livre entier de son *De Incarnatione* pour défendre saint Cyrille contre les attaques du calviniste Bruguier, trouve que l'évêque d'Alexandrie a employé les mots φύσις et ὑπόστασις en des sens assez divergents. On peut résumer ainsi ses conclusions :

1° φύσις et ὑπόστασις sont parfois, chez Cyrille, synonymes de πρόσωπον, et désignent l'individu subsistant en lui-même.

2° φύσις et ὑπόστασις ont souvent un sens distinct de πρόσωπον ; ils signifient la nature concrète considérée comme *réalité*, abstraction faite du mode de subsistence.

3° φύσις n'a pas toujours le sens de ὑπόστασις. Il est quelquefois synonyme de οὐσία, essence spécifique[1].

M. Loofs est aussi d'avis que chez saint Cyrille les mots φύσις et ὑπόστασις ne se prennent pas toujours l'un pour l'autre. Cela n'arrive que lorsque ce Père parle d'une φύσις ὑφεστῶσα par opposition avec les δύο φύσεις des Antiochiens, ou de la φύσις du Verbe. La nature humaine n'est pas une *hypostase;* elle est ἀνυπόστατος, bien qu'elle reçoive le nom de φύσις, et désigne la nature humaine en général sans individualisation[2].

M. Rehrmann, à qui l'on doit une longue étude sur la christologie de saint Cyrille, déclare que si Nestorius joint au mot φύσις l'idée de personne, Cyrille joint au mot ὑπόστασις l'idée de nature et ne maintient pas toujours la différence déjà reçue de son temps entre φύσις et ὑπόστασις[3].

Quant à Mgr Duchesne, qui a décidément pris saint Cyrille en grippe, il accentue très fort la dualité de terminologie qu'il a découverte dans « l'Égyptien » :

ἀεὶ... οὔτε σεαυτῷ ἐναντίον φαινόμενον. Εἰ γὰρ τὰ νῦν γεγραμμένα σοι τοῖς προτέροις ἀντεξετάσειας, ἢ κολακείας φανήσῃ ὑπεύθυνος, ἢ εὐχερείας διάκονος. *Epistol. lib.* I; *Epistol.* CCCXXIV, P. G., t. LXXVIII, col. 369 C.

1. *De Incarnatione*, lib. VI, cap. I, II, VIII, et tout le livre VI.

2. Loofs, *Leontius von Byzanz*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, 1887, p. 43, 46, 48. Cf. l'article *Christologie* du même dans *Realencycl. für protest. Theologie*, t. IV, p. 50.

3. *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien systematisch dargestellt.* Hildesheim, 1902, p. 289, 318 sq.

« Il y avait deux Cyrilles, le Cyrille intime, naturel, celui de l'unique nature, et c'est celui dont Eutychès se réclamait, tout en le dépassant ; et le Cyrille diplomate, celui des précautions et des concessions forcées, et c'est celui que retenait Flavien. Le premier était représenté par les Anathématismes, ainsi que par les lettres à Acace de Mélitène et à Successus ; l'autre, par la lettre dogmatique à Nestorius (Καταφλυαροῦσι) et par celle où il accepte le symbole d'union [1]. Il faut insister sur cette distinction. A Rome aussi on la faisait ; pendant près de cent ans, elle y régla l'opinion sur la doctrine du célèbre évêque d'Alexandrie et sur l'usage à faire de ses écrits [2]. »

Nous croyons que, de tous les auteurs que nous venons de nommer, le P. Petau a le mieux débrouillé la question présente. En tout cas, la lecture des écrits christologiques de saint Cyrille nous a suggéré des conclusions à peu près identiques aux siennes. Nous avons remarqué tout d'abord que l'évêque d'Alexandrie n'avait varié en aucune manière dans sa doctrine, depuis le commencement de la controverse nestorienne jusqu'à la fin de sa vie, que cette doctrine était très nette et très claire et qu'elle consistait à affirmer et à établir par l'Écriture, la Tradition et la comparaison tirée de l'union de l'âme et du corps, l'unité de sujet, d'individu dans le Christ, contre les négations de Nestorius, sans préjudice de la distinction et de la non-confusion de la divinité et de l'humanité, après comme avant l'union. Écarter toute idée d'existence séparée et indépendante pour la nature humaine du Christ, voilà la grande préoccupation de l'évêque d'Alexandrie, celle que l'on retrouve dans tous ses écrits

1 On ne peut s'empêcher *a priori* de voir un peu de fantaisie dans ce partage entre le Cyrille naturel et le Cyrille diplomate. Il se trouve en effet que le Cyrille diplomate se manifeste avant le Cyrille naturel. Pourquoi Cyrille faisait-il de la diplomatie en écrivant sa seconde lettre à Nestorius (Καταφλυαροῦσι) et pourquoi n'en faisait-il pas dans la troisième au même ou Lettre des Anathématismes ? Qui empêchait l'Alexandrin de se montrer au naturel, alors que la controverse était à ses débuts, que Rome n'était pas encore intervenue ? S'il avait voulu une rupture avec Nestorius pour le plaisir de l'avoir, devait-il commencer par lui faire des concessions sur la terminologie ? Mgr Duchesne a-t-il remarqué d'ailleurs que la fameuse formule ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν, qui souleva tant de tempêtes, se trouve aussi bien dans la lettre « Καταφλυαροῦσι » que dans la lettre des Anathématismes, et que Rome n'y trouva rien à redire ?

2. *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. III, p. 405.

antinestoriens et qui en est l'âme, *la seule* qui lui a fait inventer quelques expressions et formules nouvelles pour mieux réfuter l'hérésie. Il a déclaré à plusieurs reprises que la pointe de ses fameux *chapitres* ou Anathématismes n'était dirigée que contre Nestorius [1]. Qu'on lui accorde que l'humanité du Christ n'a pas une existence séparée de l'hypostase ou personne du Verbe, que le Verbe incarné est le sujet aussi bien des attributs humains que des attributs divins, et on le trouvera fort accommodant pour toutes les formules, pourvu que celles-ci ne cachent aucun piège nestorien.

Cyrille en effet ne tient qu'aux idées et nullement aux mots. Sous ce rapport, sa conduite est toute différente de celle des monophysites sévériens. Les questions de terminologie n'occupent guère son attention. Les deux natures des Orientaux ne l'effarouchent nullement, et lui-même a dit : « *deux natures après l'union*, » avant d'entrer en controverse avec eux. Avec beaucoup de souplesse et de finesse d'esprit, il sait se mettre au point de vue de ceux à qui il a affaire et adopter leur langage. Trouve-t-il dans un écrit qu'il croit être de saint Athanase l'expression : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, il sait l'expliquer d'une manière orthodoxe et l'accepte d'autant plus facilement qu'elle contredit directement Nestorius, pour qui φύσις est synonyme d'être concret subsistant en lui-même d'une existence indépendante. Est-il en présence de Théodoret, qui identifie φύσις et ὑπόστασις et désigne par ces mots la divinité et l'humanité considérées comme natures concrètes individuelles, *comme réalités*, il ne fait pas difficulté de dire avec lui :

« Nous n'affirmons pas que la forme de Dieu et celle de l'esclave ont été unies *sans les hypostases* [2]. »

Il reconnaît comme parfaitement orthodoxe et irrépro-

1. Capitulorum vero virtus contra sola Nestorii dogmata scripta est. Quae enim ille non recte dixit ac scripsit ipsa ejiciunt. Qui vero anathematizant atque negant ejus vesaniam, cessabunt haec quae a nobis scripta sunt increpare. Videbunt enim capitulorum sensa solis illius contraire blasphemiis. *Epistol.* XXXIII *ad Acacium Ber.*, P. G., t. LXXVII, col. 157 A. Même déclartaion dans l'*Apologeticus contra Theodoretum pro* XII *capitibus*. P. G., t. LXXVI, col. 400-401.

2. Οὐκοῦν οὔτε δίχα τῶν ὑποστάσεων δούλου τε καὶ Θεοῦ μορφὴν ἡνῶσθαί φαμεν. *Ibid.*, col. 401 A.

chable la phrase suivante de son adversaire, qui parle cependant d'*une nature humaine* après l'union :

« Διὰ τοῦτο καὶ τὸ τεχθὲν βρέφος Ἐμμανουὴλ προσαγορεύεται οὔτε Θεὸς ἀνθρωπείας φύσεως κεχωρισμένος, οὔτε ἄνθρωπος γεγυμνωμένος θεότητος. [1] »

Du moment qu'on ne sépare pas les deux natures dans leur existence physique et qu'on maintient une unité *réelle* de sujet, Cyrille est satisfait. Aussi a-t-il signé le symbole d'union, parce que ce document écarte suffisamment la διαίρεσις nestorienne. S'il ne veut pas de la formule : « δύο φύσεις ὑφεστῶσαι ἀδιαιρέτως, » c'est parce qu'elle est équivoque et pourrait abriter la pensée nestorienne [2].

Cyrille a poussé très loin la condescendance sur la terminologie. Se plaçant au point de vue de Nestorius, il a fait un véritable tour de prestidigitation intellectuelle, en admettant une *division*, διαίρεσις, des natures après l'union. On pourra dire en style nestorien « δύο φύσεις » après l'union, pourvu qu'on restreigne au seul ordre logique et idéal la division que dans le cas la formule suppose. Dans cette hypothèse irréelle, l'esprit fait pour un moment abstraction de l'union, ἕνωσις, et considère l'humanité et la divinité comme natures séparées, c'est-à-dire comme personnes subsistantes. Par le même procédé, on pourra dire aussi « δύο φύσεις » avant l'union, bien qu'à aucun moment réel la nature humaine n'ait été une φύσις au sens nestorien.

C'est dire que la thèse de M. Lebon affirmant une fixité absolue de sens et la synonymie des trois termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον dans la christologie cyrillienne, nous paraît tout à fait fausse et contredite par des textes très probants. Trop préoccupé de montrer que les monophysites sévériens ont été les disciples fidèles de saint Cyrille, M. Lebon n'a pas aperçu suffisamment que l'évêque d'Alexandrie se désintéressait, au fond, de la terminologie pour ne s'attacher qu'aux idées. Si les premiers monophysites avaient eu un peu de la

1. *Ibid*, col. 393 C. Cyrille dit de ce passage ; Πλὴν ἐκεῖνο τέως ἐπισημήνασθαι χρή · ἰδοὺ γὰρ ἐνθάδε καὶ μάλα σαφῶς διερμηνεύων αὐτὸς τὴν ἕνωσιν, φύσεως ἀνθρωπίνης οὐ κεχωρίσθαι φησὶ τὸν Θεόν. *Ibid.*, col. 397 D.

2. Voir la deuxième lettre à Succensus, P. G., t. LXXVII, col. 245.

condescendance de celui qu'ils réclamaient pour maître, ils n'auraient pas refusé d'être dyophysites avec lui. Il n'y a qu'un Cyrille, le Cyrille naturel, l'adversaire de Nestorius partout et toujours, mais ce Cyrille n'aime point les logomachies. Qu'on lui exprime bien clairement qu'on n'est pas nestorien ; il vous recevra à sa communion avec n'importe quelle formule et se chargera même de montrer l'usage orthodoxe qu'on peut faire de chacune, avec une dextérité digne du scolastique le plus délié.

Quelques textes bien précis montreront la valeur de nos affirmations. Examinons d'abord le terme φύσις.

Le terme φύσις appliqué à la nature humaine du Christ.

M. Lebon prétend que saint Cyrille ne dit jamais : *nature humaine*, φύσις ἀνθρωπίνη, en parlant de l'humanité du Christ, excepté lorsqu'il rapporte les formules de ses adversaires. Or voici ce qu'on lit dans le *De recta fide ad Augustas :*

« Οὐκοῦν ἐμφανίζεται νυνὶ ξένως τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι γυμνὸς καὶ ἄσαρκος Λόγος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐν ἀρχαῖς ἦν, ἀλλ᾽ἐν μορφῇ τε καὶ φύσει τῇ καθ᾽ἡμᾶς · φαμὲν γὰρ οὕτως αὐτόν ἐμφανισθῆναι νυνὶ, καὶ οἷον ἐπ᾽ὄψει τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀγαγεῖν, καίτοι γενομένην ἐν ἀποστροφῇ διὰ τὴν ἐν Ἀδὰμ παράβασιν[1]. »

Le Verbe fait chair apparaît donc *maintenant* à la face de son Père avec la *nature qui est la nôtre ;* il amène sous les yeux du Père la *nature de l'homme.* Dans ce passage, Cyrille ne s'exprime-t-il pas comme nous actuellement, quand nous disons que le Verbe a pris une nature humaine? Voici d'ailleurs d'autres exemples :

« Comme la nature de l'homme était incapable de détruire la mort, le Verbe de Dieu, source de vie, s'est revêtu de la nature humaine soumise à la mort, c'est-à-dire de *notre nature, de la nature humaine*, τὴν θανάτῳ κάτοχον ἠμπέσχετο φύσιν, τουτέστι τὴν καθ᾽ἡμᾶς, ἤγουν τὴν ἀνθρωπίνην[2]. »

« Celui qui s'est anéanti attend l'appel du Père qui l'in-

1. *De recta fide ad Augustas*, 46. P. G., t. LXXXI, col. 1400 B C.
2. *Ibid.*, col. 1376 AB. Un peu plus loin, col. 1409 B, Cyrillo écrit : ἐπειδὴ δὲ τῷ θατάτῳ κάτοχον ἠμπέσχετο σῶμα.

vestit du sacerdoce, dignité qui ne convient pas à sa nature mais bien à la nôtre, c'est-à-dire à *la nature humaine*, τουτέστι τῇ ἀνθρωπίνῃ, dont il est devenu participant [1]. »

« Il a subi la mort selon la loi de la chair et *dans notre nature*, φύσει τῇ καθ' ἡμᾶς τεθνηκώς [2]. »

« Ta Perfection a parlé de la passion du Sauveur avec beaucoup de justesse et d'intelligence, lorsqu'elle a affirmé que le Fils unique de Dieu n'a pas souffert dans sa propre nature, en tant que Dieu, les douleurs du corps, mais qu'il les a endurées par *sa nature terrestre*, τῇ χοϊκῇ φύσει [3]. »

« Puisque l'Écriture inspirée déclare que le Christ a souffert par la chair, il est préférable de s'en tenir à ce langage plutôt que de dire qu'il a souffert par *la nature de l'humanité*, τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος. Cette façon de parler toutefois serait inoffensive, si certains n'en travestissaient pas la signification [4]. »

Le mot φύσις dans la christologie cyrillienne est donc appliqué assez souvent à la nature humaine du Christ. Il est alors synonyme de οὐσία.

Les expressions : ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος et ποιότης φυσική ne sont pas les seules qu'emploie Cyrille pour indiquer l'essence spécifique. Le mot φύσις a fréquemment la même signification. Cyrille dit aussi bien et plus souvent : ἑτεροῖα κατὰ τὴν φύσιν θεότης τε καὶ σάρξ [5] » que : ἕτερα κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον [6] ou « ἐν ποιότητι φυσικῇ. » Il dit aussi : μὴ φύσις ἡ αὐτὴ σαρκός τε καὶ θεότητος [7].

Il n'est pas étonnant dès lors que l'évêque d'Alexandrie

1. *Ibid.*, col. 1388 A. Cf. aussi col. 1360 C : τῆς ἑνωθείσης αὐτῷ φύσεως, δῆλον δὲ ὅτι τῆς ἀνθρωπίνης.

2. *De recta fide ad Theodosium*, 43. P. G., *ibid.*, col. 1200 A.

3. *Epistola* II *ad Succensum*. P. G., t. LXXVII, col. 244 B. C'est dans cette lettre que saint Cyrille s'explique le mieux sur la fameuse formule μία φύσις, etc. On voit que pour lui la question n'est pas de dire : *une nature* ou : *deux natures*, mais de maintenir les deux natures unies dans l'unité de sujet.

4. *Ibid.*, col. 245 B. Ceux qui abusent de l'expression : ἡ φύσις τῆς ἀνθρωπότητος, ce sont évidemment les Nestoriens.

5. *Adversus Nestorium*, lib. II. P. G., t. LXXVI, col. 64 A.

6. *Ibid.*, col. 85 A. Cyrille dit aussi, col. 89 B : κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον.

7. *De recta fide ad Theodosium*, 6. P. G., *ibid.*, col. 1141 B. Cf. *Apologeticus contra Orientales*, P. G., *ibid.*, col. 329 D : ἑτέρα κατὰ φύσιν ἰδίαν ἡ σάρξ.... ἕτερος κατὰ τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον ὁ Μονογενής.

ait proclamé deux natures après l'union dans le sens chalcédonien, aussi bien avant qu'après sa controverse avec les Orientaux. Les passages abondent. Il y a d'abord celui de la seconde lettre à Nestorius :

« Διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις · εἷς δὲ ἐξ ἀμφοτέρων Χριστὸς καὶ Υἱός · οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν · ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ Υἱὸν, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος[1]. »

Si la différence des natures persiste, il est évident que les natures persistent aussi ; mais celles-ci ne sont pas dans le Christ à *l'état séparé,* subsistant chacune à part. Cyrille ne défend pas de *distinguer* deux natures après l'union et de leur donner ce nom de nature ; il interdit seulement de les *séparer* l'une de l'autre de manière à en faire deux sujets [2].

Voici un passage encore plus explicite, tiré des *Scholies sur l'Incarnation* ;

« Οὐ διοριστέον ἄρα τὸν ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς ἰδικῶς ἄνθρωπον καὶ εἰς Θεὸν ἰδικῶς, τὴν τῶν φύσεων εἰδότες διαφορὰν καὶ ἀσυγχύτους ἀλλήλαις τηροῦντες αὐτάς[3]. »

Quand il écrivait ces lignes, Cyrille n'était pas encore engagé dans la controverse avec les Orientaux. En maintenant deux natures sans confusion après l'union, il n'était poussé par aucun souci de diplomatie ; il parlait son langage naturel, qui commençait à être le langage d'un peu tout le monde. S'il en a pris un autre — sans du reste abandonner

1. P. G., t. LXXVII. col. 45 C. Cyrille dit bien ici *deux natures*, après l'union. Rien ne prouve qu'il fait dans le cas présent le tour de gymnastique intellectuelle dont il a été parlé plus haut.

2. C'est ce qu'il dit lui-même explicitement dans le deuxième livre contre Nestorius. Après avoir affirmé que l'humanité et la divinité sont autres en essence, κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον. il ajoute : Ὁ τῆς ἑνώσεως λόγος οὐκ ἀγνοεῖ μὲν τὴν διαφορὰν, ἐξίστησι δὲ τὴν διαίρεσιν · οὐ συγχέων ἢ ἀνακιρνῶν τὰς φύσεις · ἀλλ' ὅτι σαρκὸς καὶ αἵματος μετεσχηκὼς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, εἷς δὴ πάλιν καὶ ὁ αὐτὸς Υἱὸς νοεῖται καὶ ὀνομάζεται. P. G., t. LXXVI, col. 85 B. Dans la lettre à Euloge de Constantinople, il déclare que Nestorius est blâmé non pour avoir dit : *deux natures*, mais pour les avoir séparées de manière à détruire la véritable ἕνωσις : οὐ πάντα, ὅσα λέγουσιν οἱ αἱρετικοὶ, φεύγειν καὶ παραιτεῖσθαι χρή... Οὕτω καὶ ἐπὶ Νεστορίου · κἂν λέγῃ δύο φύσεις, τὴν διαφορὰν σημαίνων τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου · ἑτέρα γὰρ ἡ τοῦ Λόγου φύσις, καὶ ἑτέρα ἡ τῆς σαρκος · οὐκέτι τὴν ἕνωσιν ὁμολογεῖ μεθ'ἡμῶν. P. G., t. LXXVII, col. 225 A.

3. P. G., t. LXXV, col. 1385 C.

le premier — c'est la nécessité de combattre une erreur subtile qui l'y a contraint [1].

Signification du mot ὑπόστασις
Union hypostatique et union personnelle.

On se tromperait d'ailleurs si l'on croyait avec M. Loofs que d'après le docteur alexandrin le Verbe ne s'est uni que la nature humaine en général et non une nature concrète et bien individualisée. La φύσις que le Verbe a prise n'est pas une forme abstraite, sans consistance ; c'est une nature bien réelle, bien concrète, une hypostase, ὑπόστασις, car le sens de ce dernier mot dans saint Cyrille est loin d'être toujours identique à celui de πρόσωπον. Comme l'a très bien remarqué Petau, il signifie directement une *réalité*, *une chose existante*, par opposition à de pures abstractions ou à des apparences, mais sans déterminer le mode d'existence. « *Ce qui n'a pas d'hypostase équivaut au néant, n'est absolument rien* [2]. » Aussi la nature humaine du Christ est-elle une hypostase avant comme après l'union. Théodoret disait indifféremment *deux natures* ou *deux hypostases* pour désigner les deux natures du Christ, car l'une et l'autre sont des réalités concrètes [3]. En défendant contre lui ses Anathématismes, l'évêque d'Alexandrie adopte cette terminologie. C'est ainsi qu'il déclare, comme nous l'avons déjà vu, que la forme de Dieu et celle de l'esclave n'ont pas été unies sans les hypostases [4], » c'est-à-dire sans ce qui en constitue la réalité. Il interpelle Théodoret en ces termes :

« Puisqu'il affirme que la forme de l'esclave a été prise par la forme de Dieu, qu'il vienne nous dire si ce sont les

1. On sait que les *Scholies sur l'Incarnation* passent pour être le premier ouvrage composé par Cyrille, après l'ouverture de la controverse nestorienne.

2. Τὸ μὴ ὑφεστὼς, ἐν ἴσῳ τῷ μηδενὶ, μᾶλλον δὲ παντελῶς οὐδέν. *De recta fide ad Theodosium*, 13. P. G., t. LXXVI, col. 1153 B. Comme on le voit par le contexte, τὸ μὴ ὑφεστώς est synonyme de τὸ μὴ ὑπάρχον. Cyrille vient de dire en effet : εἴπερ γεγέννηκε τὸ μὴ ὑφεστὼς μηδὲ ὑπάρχον ὅλως, τὸ γεννηθὲν ἔσται τὸ μηδέν. Ce passage, que nous n'avons vu signaler par aucun auteur, est capital pour saisir le sens de ὑπόστασις dans la christologie cyrillienne.

3. Δύο δὲ τὰς ἑνωθείσας ὑποστάσεις, εἴτουν φύσεις, λέγειν οὐκ ἄτοπον ἀλλὰ κατ'αἰτίαν ἀκόλουθον. P. G., t. LXXVI, col. 404 B.

4. *Apologeticus contra Theodoretum pro* XII *capitibus*. P. G., t. LXXVI, col. 401 A.

formes seules considérées en elles-mêmes qui se sont unies *sans les hypostases*. Mais, à mon avis, il va se combattre ici lui-même. Ce ne sont pas en effet de simples simulacres sans consistance, ἀνυπόστατοι, (de pures idées), des formes, qui se sont rencontrées pour former l'union de l'Incarnation, καθ'ἕνωσιν οἰκονομικὴν, *mais il y a eu concours de réalités, c'est-à-dire d'hypostases,* ἀλλὰ πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος, comme l'exige la foi en la réalité de l'Incarnation [1]. »

Il est évident que dans ce passage ὑπόστασις ne saurait avoir le sens de πρόσωπον. Cyrille ne pouvait pas dire : προσώπων γέγονε σύνοδος » comme il dit : « ὑποστάσεων ἢ φύσεων σύνοδος », lui qui reproche à Nestorius *l'union des prosôpons*, ἕνωσις προσώπων. Le terme ὑπόστασις signifie donc ici une *réalité*, comme l'indique du reste le mot « πραγμάτων », donné comme synonyme de « ὑποστάσεων ».

On constate ainsi que l'évêque d'Alexandrie a appliqué à la nature humaine du Christ non seulement le terme de φύσις, mais encore celui de ὑπόστασις. M. Loofs fait donc erreur lorsqu'il attribue à saint Cyrille l'idée d'une nature humaine *anhypostatique*, φύσις ἀνυπόστατος[2]. Le saint docteur rejette expressément cette hypothèse :

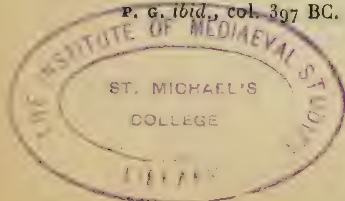
« Je voudrais bien savoir, dit-il, si Théodoret enseigne une union véritable du Verbe avec l'humanité.... ou si lui aussi partage l'opinion de certains autres, qui parlent d'adhésion par relation d'*une forme d'esclave sans hypostase* (sans consistance) *à une forme divine enhypostatique*[3]. »

Une nature *anhypostatique*, au sens où Cyrille entend ce mot dans le cas présent, serait une nature irréelle, inexistante, une pure abstraction. Ce ne serait point une nature individuelle privée de subsistance propre et de personnalité.

1. διδασκέτω παρελθὼν εἰ δίχα τῶν ὑποστάσεων μόναι καὶ καθ'ἑαυτὰς αἱ μορφαὶ συνῆλθον ἀλλήλαις. Ἀλλ',οἶμαι, καταβαλεῖ καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν αὐτόθεν · οὐ γὰρ ὁμοιότητες ἁπλῶς ἀνυπόστατοι καὶ μορφαὶ συνέβησαν ἀλλήλαις καθ'ἕνωσιν οἰκονομικὴν, ἀλλὰ πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος, *Ibid.*, col. 396 C.

2. On dira plus tard chez les Grecs que la nature humaine du Christ est « ἐνυπόστατος » c'est-à-dire qu'elle existe dans l'hypostase ou personne du Verbe.

3. Ἐπυθόμην δ'ἂν ἡδέως αὐτοῦ · πότερα δὴ τὴν ἕνωσιν τοῦ Λόγου πρὸς τὸ ἀνθρώπινον... πεπρᾶχθαί φησιν κατὰ ἀλήθειαν, ἢ τοῖς ἄλλοις ὁμοῦ καὶ αὐτὸς κατὰ συνάφειαν σχετικὴν δουλοπρεποῦς καὶ ἀνυποστάτου μορφῆς πρὸς ἐνυπόστατον καὶ θείαν μορφήν. P. G. *ibid.*, col. 397 BC.



Si l'on donnait cette dernière signification à l'adjectif ἀνυπόστατος, l'évêque d'Alexandrie reconnaîtrait que la nature humaine du Christ est ἀνυπόστατος et s'appuie pour subsister sur l'unique hypostase ou personne du Verbe, qu'elle existe dans le Verbe et non en elle-même et à part.

C'est le moment de parler de la fameuse expression ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, que saint Cyrille avoue avoir forgée exprès pour réfuter Nestorius [1]. D'après les explications que lui même en a données, union hypostatique est synonyme d'union vraie, véritable, réelle, *consistante* [2]. On devine dès lors que le terme ὑπόστασις est pris ici encore non dans le sens de personne, πρόσωπον, mais dans le sens de réalité, πρᾶγμα. Ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν est donc pour l'évêque d'Alexandrie l'*union selon la réalité, selon la vérité*, κατὰ ἀλήθειαν, comme il dit souvent. La formule ne signifie pas *directement* « *union hypostatique* » au sens où on l'a entendu depuis, c'est-à-dire *union personnelle ou dans la personne*. Ce n'est qu'indirectement qu'on la ramène à cette signification, l'*union véritable* étant en fait l'union de la divinité et de l'humanité réalisée dans la personne du Verbe.

Pourquoi cette épithète de *véritable, consistante* employée pour caractériser l'ἕνωσις ? Cyrille nous l'apprend. L'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν s'oppose à l'ἕνωσις ou ἑνότης προσώπων dont parle Nestorius. Cyrille unifie le Christ dans l'ordre de l'existence concrète, physique, individuelle. Nestorius opère l'unification dans l'ordre des relations morales entre personnes, ἕνωσις προσώπων. Il aboutit ainsi à un *prosôpon* unique, mais ce *prosôpon* n'est qu'un masque ; cette unité n'est que factice, apparente ; c'est une ombre sans consistance. A ce fantôme Cyrille oppose l'ἕνωσις véritable, réelle, qui fait vraiment du Christ, du Verbe incarné, un sujet unique, à la fois Dieu et homme, une seule véritable personne, un seul individu. On comprend dès lors toute la portée de la formule. Par elle-même elle constitue un acte d'accusation contre la farce théologique qu'est l'unique *prosôpon* nestorien. Aussi l'évêque d'Alexandrie la répète à satiété. Il veut que l'on

1. *Ibid.*, col. 400-401.

2. Voir par exemple, *Contra Orientales*, P. G., *ibid.*, col. 332 B ; *Contra Theodoretum*, col. 401.

sache bien que l'unité du Christ telle que l'établit Nestorius est factice, n'est pas véritable, et que la foi n'y peut trouver son compte.

Faisons remarquer à ce propos que certains anciens théologiens ont qualifié d'*union personnelle*, ἕνωσις προσωπική, l'unité de *prosôpon* admise par Nestorius et l'ont opposée à l'*union hypostatique*, ἕνωσις ὑποστατική. L'une et l'autre de ces unions peut être dite *personnelle;* mais la première, l'ἕνωσις προσωπική, signifie : union de deux personnes en une seule, qui ne peut être qu'une personnalité morale ; la seconde, l'union hypostatique, s'entend d'une union dans la personne du Verbe, qui est vraiment unique. On peut dire que l'union nestorienne est trop personnelle et pas assez pour satisfaire aux exigences du dogme ; trop, parce qu'elle suppose deux personnes ; pas assez, parce que sa personne unique est factice.

Il eût été maladroit de la part de saint Cyrille de parler *directement* d'union personnelle, parce que ce terme eût été équivoque, la συνάφεια nestorienne n'étant que trop personnelle. Il fallait se placer sur le terrain de *la réalité* et dénoncer l'artifice de l'unique *prosôpon.*

Φύσις et ὑπόστασις synonymes de πρόσωπον
La formule : μία φύσις σεσαρκωμένη

En plus des significations que nous venons d'indiquer, les termes φύσις et ὑπόστασις en ont une autre dans la christologie cyrillienne. Ils sont parfois synonymes de πρόσωπόν et désignent l'être doué d'une existence propre et indépendante, l'individu, la personne. Toute φύσις, toute ὑπόστασις devient une personne par le fait qu'elle existe d'une existence propre et séparée. C'est pour cela que les deux natures ou hypostases du système nestorien sont deux personnes. Du moment que Dieu le Verbe, d'un côté, et l'homme Jésus, de l'autre, constituent deux sujets distincts et qu'on ne peut attribuer à celui-ci les propriétés de celui-là, il s'ensuit que la φύσις humaine du Christ est un individu à part, une vraie personne. Cyrille a la vision nette de cette conséquence. Dans tous les passages où, faisant

allusion à la christologie de l'hérésiarque, il parle de natures ou hypostases séparées, le mot φύσις et le mot ὑπόστασις sont synonymes de πρόσωπον.

« De même, dit-il, que deux dignitaires de rang égal ne sont pas considérés comme un seul individu, mais qu'ils sont deux en toute vérité, de même celui qui est uni à un autre selon la dignité, *les natures ou hypostases demeurant séparées*, διῃρημένων τῶν φύσεων, ἤγουν ὑποστάσεων, ne saurait constituer un seul être (avec l'autre) ; ils sont nécessairement deux [1]. »

« Que ceux qui divisent l'unique Christ et Fils en deux fils, et déclarent que l'homme a adhéré à Dieu selon la seule égalité de dignité et de pouvoir, *les natures restant séparées*, que ceux-là nous disent en la mort de qui ils ont été baptisés [2]. »

Comme le Christ est un seul sujet, un seul individu, il ne peut y avoir en lui qu'une seule φύσις, une seule ὑπόστασις existant d'une manière indépendante. Cette unique nature ou hypostase est évidemment celle de Dieu le Verbe, puisqu'elle a toujours existé et qu'elle est immuable en elle-même. Dès qu'on dit : « nature ou hypostase du Verbe », on dit nécessairement une nature indépendante, subsistant en elle-même, donc une nature-personne. La formule : « μία φύσις (ou ὑπόστασις) τοῦ Θεοῦ Λόγου » désigne donc la nature concrète, l'hypostase indépendante, la personne du Verbe, c'est-à-dire, comme l'explique Cyrille [3], le Verbe lui-même. Dans le Christ, pas d'autre personne que celle de Dieu le Verbe, Aussi, quand il s'agit du Verbe, les trois termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον sont parfaitement synonymes, comme on le voit par de nombreux passages [4].

Cette synonymie du reste n'a rien qui doive surprendre. Elle est basée sur la nature même des choses. N'est-il pas vrai que dans la réalité tout être individuel, qu'il soit simple

1. *De recta fide ad Augustas*, 45. P. G., t. LXXVI, col. 1357 D.

2. *Ibid.*, 52, col. 1408-1409.

3. πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ Λόγου φύσις, ἤγουν ἡ ὑπόστασις, ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ Λόγος. *Contra Theodoretum*, P. G., *ibid.*, col. 401 A.

4. Ἑνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς · ὑποστάσει μιᾷ, τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένῃ. *Epist.* XVII *ad Nestorium*, P. G., t. LXXVII, col. 116 C. Cf. *Contra Orientales*, P. G., t. LXXVI, col. 340 C.

ou composé, est à la fois nature ou essence, réalité ou hypostase, suppôt ou personne [1]. Un individu humain, un ange, est à la fois une nature, une hypostase, une personne. Le cas de la nature humaine du Christ est tout à fait spécial. C'est bien une essence, φύσις, une réalité, ὑπόστασις, mais ce n'est pas une nature-personne, une φύσις-πρόσωπον, parce qu'elle ne s'appartient pas et qu'elle a été, dès son origine, la propriété de Dieu le Verbe.

C'est pourquoi, quand il se place au point de vue de Nestorius, et aussi du pseudo-Athanase, l'évêque d'Alexandrie déclare qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule φύσις (une φύσις-πρόσωπον), celle de Dieu le Verbe ; mais pour marquer que cette φύσις s'est appropriée l'humanité, il ajoute l'épithète « σεσαρκωμένη » : *une seule nature incarnée de Dieu le Verbe*, un seul individu, l'individu divin possédant une nature humaine qu'il n'avait pas avant l'Incarnation. Faire de cette nature humaine un sujet distinct et indépendant de certaines propriétés à l'exclusion de Dieu le Verbe, serait la soustraire à la possession parfaite de celui-ci et la séparer de son individualité, en faire une vraie personne. C'est cette séparation qu'opère Nestorius. L'esprit, sans doute, en contemplant le composé théandrique, distingue le Verbe considéré comme Dieu, de l'humanité considérée dans son essence ; mais distinguer n'est pas séparer. Ici vient la comparaison tirée du composé humain. L'esprit aperçoit nettement la différence qu'il y en a entre la nature de l'âme et celle du corps ; mais dans la réalité, l'âme et le corps sont étroitement unis et ne constituent qu'un seul être concret, un seul individu, une seule nature indépendante. De même, Dieu le Verbe et l'humanité ne forment qu'un sujet unique, une seule φύσις, non que cette φύσις soit la résultante des deux par changement,

1. Ὅταν μὲν γὰρ ἐφ'ἑνὸς προσώπου, καὶ φύσεως, ἤγουν ὑποστάσεως μιᾶς βασανίζων ὁ λόγος τὰ ἐξ ὧν ἔστιν, ἤτοι σύγκειται φυσικῶς, ἐπιφέρει τὸ σὺν, ἤτοι τὸ μετὰ, τετήρηκε τῷ σημαινομένῳ καὶ οὕτω τὸ ἓν εἶναι κατὰ σύνθεσιν, καὶ οὐκ εἰς δύο διῃρημένως διοριεῖ · ὅταν δὲ προδιῃρημένων ὑποστάσεων εἰς δύο, καὶ πρός γε τὸ δεῖν ἀνὰ μέρος ἑκάτερον νοεῖσθαι καὶ ἰδικῶς τὸ σὺν, ἤγουν τὸ μετὰ λέγηται, τότε δυοῖν, ἢ καὶ ἔτι πλειόνων αὐτὸ, καὶ οὐχ ἑνὸς κατὰ σύνθεσιν ποιεῖσθαί φαμεν τὴν δήλωσιν. *Contra Orientales*, P. G., t. LXXVI, col. 352 CD. Il ressort bien de ce passage que tout individu est à la fois φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον.

mélange ou confusion, mais parce qu'il y a eu accession de l'humanité à la nature, hypostase et personne de Dieu le Verbe, dont le domaine individuel a été étendu et élargi [1].

On peut toutefois, par la pensée pure, ἐν ἰσχναῖς θεωρίαις, supposer un moment irréel où la nature humaine sera aperçue comme existant à part et venant à la rencontre de l'hypostase du Verbe. De ce point de vue, on pourra dire : deux natures (φύσεις-πρόσωπα) avant l'union ; une seule nature après : ou encore : Le Christ est de deux natures, ἐκ δύο φύσεων, aboutissant à une seule.

C'est parce que la nature humaine du Christ n'est pas une φύσις au sens nestorien, une nature indépendante, une vraie personne, que saint Cyrille la désigne le plus souvent par les mots : σάρξ, ἰδία σάρξ, σῶμα, ἀνθρωπότης, τὸ ἀνθρώπινον, τὸ καθ'ἡμᾶς. Il évite avec soin toute expression qui pourrait suggérer l'idée que l'humanité du Christ est un sujet distinct de Dieu le Verbe. Sa délicatesse sur ce point est extrême. Toute expression qui peut recéler le nestorianisme le trouve impitoyable, et il eût sans doute été choqué par certaines manières de parler de Jésus homme qui sont de nos jours d'un usage courant.

Au demeurant, il est, nous venons de le montrer, fort accommodant sur la signification à donner aux termes φύσις et ὑπόστασις. Il parle aussi bien le langage dyophysite que le langage monophysite, mais il prend toutes les précautions nécessaires pour ne laisser planer aucune obscurité sur sa pensée, qui est toujours d'une irréprochable orthodoxie. Si, par exemple, il attribue au mot ὑπόστασις le sens de personne, il le joint habituellement au mot πρόσωπον [2].

1. Voir par exemple la lettre à Euloge de Constantinople, P. G., t. LXXVII, col. 225 ; les deux lettres à Succensus, *ibid.*, col. 232-233, 241 ; la lettre à Valérien d'Iconium, *ibid.*, col. 257-260.

2. C'est le cas du IVe anathématisme : εἴ τις προσώποις δυσὶν, ἤγουν ὑποστάσεσι, etc. Dans la lettre à Valérien évêque, d'Iconium, Cyrille emploie le mot ὑπόστασις dans le sens de πρόσωπον sans aucune détermination, mais cela vient de ce ce qu'il rapporte le langage de certains Nestoriens, pour qui ὑπόστασις désignait toujours un individu : Ἐὰν δὲ λέγωσιν, ὅτι Θεὸς καὶ ἄνθρωπος συνελθόντες ἀπετέλεσαν ἕνα Χριστὸν, φυλαττομένης δηλονότι τῆς ὑποστάσεως ἑκατέρου ἀσυγχύτως, τῷ δὲ λόγῳ διαιρουμένης, οὐδὲν ἀκριβὲς ἐπὶ τούτῳ φρονοῦντας ἢ λέγοντας ἔνεστιν ἰδεῖν. P. G., t. LXXVII, col. 257 C D.

S'il lui donne la signification de chose réelle, il le fait suivre du terme πρᾶγμα. Si le mot φύσις est pris par lui comme synonyme de οὐσία, le contexte indique suffisamment cette synonymie. Il ne semble pas, dès lors, qu'on soit autorisé à lui faire un grief de ce manque de fixité dans la terminologie; encore moins est-il permis de faire intervenir la diplomatie en cette question. On doit au contraire lui savoir gré de son esprit de conciliation et admirer la dextérité avec laquelle il a su manier toutes les formules pour les plier aux exigences du dogme. Si, après sa mort, ses écrits ont donné naissance à d'interminables logomachies, il ne saurait en être rendu responsable. Il faut en accuser l'esprit de parti, excité et entretenu par certaines circonstances malheureuses.

§ IV. — **Nestorius et les Orientaux.**

Tout le long du *Livre d'Héraclide*, Nestorius se plaint d'avoir été condamné injustement. A l'entendre, on a défiguré sa doctrine, ou on ne l'a pas comprise; il a été victime de la haine implacable de Cyrille, et de ceux qui pensaient comme lui les uns l'ont lâchement abandonné, les autres l'ont repoussé avec horreur par intérêt ou ignorance. Les faux amis, ce sont les Orientaux, qui ont trahi l'orthodoxie sur un ordre de l'empereur :

« Ceux-là, dit-il, se sont déposés eux-mêmes et se sont condamnés par leur propre jugement, lorsqu'ils ont reçu non pas ce qui avait été étudié par le concile, mais ce qui avait été convenu dans votre réunion (la réunion de Cyrille et de Jean).... Pour moi, j'ai enduré toutes les souffrances et je n'ai pas donné mon adhésion, et — cela soit dit avec le secours de Dieu — je ne la donnerai pas jusqu'à mon dernier souffle. C'est pourquoi, parce qu'ils ont admis les choses qu'ils n'admettaient pas auparavant, ils se condamnent eux-mêmes et annulent ce qui a été fait contre moi. Car, en condamnant les chapitres (les *anathématismes* de Cyrille), on annule aussi en même temps ma déposition ; n'est-ce pas en effet pour ne pas les avoir admis que j'ai été déposé ? Car il n'y a pas d'autre cause à ma déposition.

» Mais tu diras : « Je n'ai pas rejeté les chapitres, j'ai seulement reçu Jean d'Antioche, qui s'est rallié à moi dans la foi qui t'est opposée. » — Jean aussi dit la même chose : qu'il t'a reçu, toi, Cyrille, parce que tu t'es rallié à sa confession au sujet des paroles de la foi. Quel est celui qui a reçu son collègue et quel est celui qui a été reçu ? Car vous dites tous deux les mêmes choses et vous cherchez à persuader ceux qui se sont séparés et se sont éloignés de la paix trompeuse que vous avez faite [1].

» Quelqu'un dira : Pourquoi les Orientaux ont-ils accepté la déposition de ton impiété, t'accusant ainsi, s'il est vrai que tu n'as rien enseigné d'étranger à la foi ? Ils portaient aussi contre Cyrille les mêmes accusations que toi, et voilà qu'ils rejettent l'un, et reçoivent l'autre....

» C'est lui (Cyrille) ainsi que les Orientaux qu'il faut interroger à ce sujet. Si vous voulez encore l'apprendre de moi, je ferai connaître ce qui a été connu peu à peu de tout homme.... Ils n'ont rien répondu d'autre, sinon qu'un ordre de l'empereur les avait obligés de tout accepter [2]. »

Il est clair que Nestorius se fait illusion en prêtant ses propres doctrines à l'ensemble des Orientaux. Il oublie sans doute qu'avant même qu'il fût question du concile d'Éphèse, Jean d'Antioche lui écrivit pour l'engager à se soumettre à la sentence portée contre lui par le pape Célestin, au concile romain de 430, et à accepter le mot θεοτόκος, que plusieurs anciens Pères avaient employé [3]. Il n'a pas remarqué que si l'évêque d'Antioche et les siens ont refusé d'abord de souscrire à sa déposition, ce n'a pas été tant parce qu'ils le croyaient orthodoxe, que parce qu'à leurs yeux la procédure n'avait pas été régulière. Cyrille avait ouvert le concile avant leur arrivée et s'était donné la préséance. De là des froissements d'amour-propre qui expliquent bien des oppositions.

Par ailleurs, les formules de l'Alexandrin, et en particulier ses douze anathématismes, avaient fortement choqué des

1. P. 257.
2. P. 289.
3. Voir plus haut, p. 40 sq.

esprits habitués à envisager autrement le problème de l'union des deux natures. Des accusations contre l'orthodoxie de saint Cyrille s'étaient produites avant le concile. Quand on parcourt les Actes de cette assemblée et du conciliabule, on s'aperçoit que si les Orientaux protestent contre la déposition de Nestorius, et encore assez timidement, ils ne prennent pas ouvertement et sans restriction la défense de sa doctrine. Tout l'effort de leur polémique est dirigé contre Cyrille et ses anathématismes. Les déclarations que fit Jean d'Antioche, au moment de se réconcilier avec Cyrille en 433, sont à cet égard fort instructives :

» L'année dernière, écrit-il au pape Sixte, à Cyrille et à Maximien de Constantinople, s'est réuni à Éphèse, sur l'ordre du pieux empereur, le saint concile des évêques aimés de Dieu, pour s'occuper de l'affaire de Nestorius [1], en union avec les légats du pape Célestin, d'heureuse mémoire. Ils ont déposé le susdit Nestorius comme professant une doctrine pernicieuse, ὡς βεβήλῳ διδασκαλίᾳ χρώμενον, comme ayant scandalisé beaucoup de monde et ayant dévié de la vraie foi, καὶ οὐκ ὀρθοπηδήσαντα περὶ τὴν πίστιν. Arrivés à Éphèse après que cette affaire avait été conclue, nous en avons éprouvé du mécontentement, λελυπήμεθα. Il s'en est suivi un différend entre nous et le saint concile. Après bien des discussions, nous sommes revenus dans nos Églises et dans nos villes sans avoir ratifié la sentence de déposition du saint concile contre Nestorius. Les Églises se sont ainsi trouvées divisées d'opinion. Mais comme c'est notre devoir de faire cesser ces dissensions et que les empereurs très pieux et amis du Christ l'ont demandé par l'entremise du tribun et notaire Aristolaüs,..... nous nous sommes décidés à adhérer à la sentence rendue par le saint concile contre Nestorius, à le tenir pour déposé et à anathématiser ses doctrines mal famées, δυσφήμους διδασκαλίας : car notre Église, de même que

1. τῆς κατὰ Νεστόριον ὑποθέσεως χάριν. D. Leclercq traduit : « afin de vaincre *l'hérésie* de Nestorius, » *op. cit.*, p. 400. C'est un des nombreux exemples de traduction défectueuse qui abondent dans l'*Histoire des conciles*. Il est regrettable qu'on ait si peu soigné la nouvelle édition française de l'ouvrage d'Hefele. Nous avons constaté qu'on ne pouvait guère se fier aux traductions des textes originaux.

votre Sainteté, a toujours professé la doctrine orthodoxe [1]. »

Le patriarche d'Antioche, on le voit, reconnaît assez candidement que ce n'est pas une pure question de doctrine qui a brouillé les Orientaux avec les Pères d'Éphèse. Il s'était aperçu, dès le début de la controverse, que Nestorius s'exprimait de travers sur le mystère de l'Incarnation, et il ne paraît pas qu'il ait jamais cru sérieusement que saint Cyrille était hérétique. Il était lui-même d'une orthodoxie irréprochable, bien que sa conduite ait été parfois peu en harmonie avec ses principes. Lui qui se réconciliait avec Cyrille, lui qui condamnait les nouveautés perverses de Nestorius [2] et félicitait Proclus de sa lettre aux Arméniens [3], ne trouvait presque rien à reprendre chez Théodore, qu'il comparait à Athanase, à Basile et à Grégoire [4]. Saint Cyrille ne pouvait comprendre ces inconséquences et s'en plaignait amèrement [5].

1. MANSI, V, col. 285 D.

2. Mgr Duchesne écrit que « Jean d'Antioche ne voulut point taxer Nestorius d'hérésie, mais qu'il accepta, et les siens avec lui, de condamner ses excès de langage ». *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. III, p. 452. Cf., p. 379. Le mot d'hérésie ne paraît pas en effet avoir été prononcé par les Orientaux, mais Jean d'Antioche a employé des termes équivalents. Il ne parle pas seulement des doctrines *mal famées* de Nestorius, δυσφήμους διδασκαλίας, MANSI V, 285 D, ni de ses *nouveautés* (ou de ses balivernes) *perverses et profanes*, τὰς φαύλας αὐτοῦ καὶ βεβήλους καινοφωνίας (ou κενοφωνίας), *ibid.*, col. 291 D, toutes expressions dont se sert souvent Cyrille pour désigner les erreurs de Nestorius, mais il déclare aussi que l'hérésiarque a attaqué la vraie foi : « Depositum sive damnatum habemus Nestorium,... anathematismo subjicientes quaecumque ab eo aliene ac peregrine dicta sunt contra apostolicam doctrinam. » *Epistol. ad Theodosium imperatorem. Synodic.* XCI, MANSI, *ibid.*, col. 872 AB ; et dans une lettre à Proclus, *synodic.* CXCVII, *ibid.*, col. 972 B : Agnovimus et nunc et prius quae sit secta Nestorii, quam contra rectam patrum fidem noviter adinvenit et ipsum quidem ab eis dejectum. Quae autem male sapuit vel dixit, seu in conscriptis, sive in expositionibus, haec omnes abjecimus et anathematizavimus, et qui eum excipiunt et qui ea eadem quae ille aliene a pia confessione sapiunt.

3. Sanctissimo episcopo Proclo tomum recte revera et pie se habentem, quem ad Armenios scripsit, nobis destinante, et nostrum quaerente consensum, omnia facta sunt a nobis, et in nullo minus fecimus. *Joannis Antiocheni et synodi ad Cyrillum.* P. G., t. LXXVII, col. 329-330. Cf. *Joannis Ant. ad Proclum,* P. G., t. LXV, col. 877. La lettre de Proclus renferme la formule suivante, d'une saveur toute cyrillienne : μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν, *ibid.*, col. 865.

4. *Joannis et synodi ad Cyrillum, loc. cit.*, col. 331.

5. Voir la réponse de Cyrille à Jean et à son synode, *ibid.*, col. 332-338 et la lettre à Acace de Mélitène, *ibid.*, col, 338-340.

Il faut avouer que les Orientaux avaient de la peine à se rendre compte de l'erreur de Nestorius. Les formules de l'hérésiarque ressemblaient aux leurs ; ils avaient subi comme lui l'influence de l'évêque de Mopsueste. La mauvaise impression que pouvaient produire certaines expressions particulièrement choquantes des homélies nestoriennes était corrigée par des passages qui paraissaient tout à fait irrépréhensibles. Voilà qui explique les déplorables malentendus que révèle la lecture du *Synodicon*. On y voit Cyrille traité d'hérétique et Nestorius réhabilité par des évêques dont l'orthodoxie ne semble pas douteuse. Théodoret, qui finit à la longue par reconnaître que saint Cyrille n'est ni apollinariste, ni monophysite, ne peut se résoudre à approuver la déposition de Nestorius et persiste à le croire innocent[1]. Un Alexandre de Hiérapolis écrit des lettres magnifiques, dignes des plus vaillants confesseurs de la foi et brave les rigueurs de l'exil plutôt que d'entrer en communion avec l'hérétique Cyrille et l'apostat Jean et de consentir à la déposition de l'orthodoxe Nestorius[2]. Quoi d'étonnant dès lors que ce dernier ait vu des traîtres dans ceux qui firent d'abord cause commune avec lui à Éphèse et qui ensuite l'abandonnèrent pour se réconcilier avec Cyrille?

§ V. — Nestorius et les docteurs occidentaux.

Nestorius paraît être mort dans la persuasion que sa doctrine concordait avec celle des Occidentaux, exprimée dans la *Lettre de saint Léon à Flavien*. La lecture de ce document

1. Il ne paraît pas que Théodoret ait anathématisé Nestorius avant le concile de Chalcédoine. Nombreuses sont ses lettres où il déclare Nestorius innocent : « Si volunt ut *indeterminate* et virum, cujus judices non sumus facti anathematizemus et dogma ipsius quod novimus rectum, impie facimus, ut arbitror, si ei obediemus. *Ad Andream episcopum. Synod.* LXI, Mansi, *loc. cit.*, col. 841 A B. Cf., col. 846-847, 847-848, 876, 898-899. Cette dernière référence, *synod.* CXX, renvoie à une lettre de Théodoret à Nestorius, dans laquelle l'évêque de Cyr déclare avoir reconnu l'horthodoxie de Cyrille, mais proteste contre l'injuste sentence portée à Ephèse. Certains critiques considèrent cette lettre comme apocryphe. Nous ne voyons pour notre part aucune raison d'en suspecter l'authenticité. Voir encore col. 918-919, 928 C, 938.

2. Tria sunt ab Antiocheno commissa : communio cum haeretico, rectae fidei anathematismus, orthodoxi hominis depositio. Synodic. CLXV, col. 942 D.

lui laissa l'impression que l'évêque de Rome était nestorien. C'est du moins ce qu'il dit dans le *Livre d'Héraclide*. Il dut bien rencontrer çà et là des expressions qui le choquèrent, et qui étaient de nature à le faire réfléchir[1]; mais il passa outre et ne s'arrêta qu'aux passages qui semblaient le favoriser.

« L'évêque de Rome, dit-il, lut ce qui avait été fait contre Eutychès et il condamna Eutychès à cause de son impiété. Pour moi, lorsque j'eus trouvé et lu cet écrit (la lettre à Flavien), je rendis grâces à Dieu de ce que l'Église de Rome avait une confession de foi orthodoxe et irréprochable, bien que les Romains eussent été disposés autrement à mon égard[2].

» Lorsque je me taisais, parce qu'on m'avait enlevé la faculté d'exposer mes théories et qu'on ne me croyait pas, Dieu suscita ceux qui étaient crus, lorsqu'ils répétaient ma doctrine, qui était l'expression de la vérité, sans qu'ils pussent être soupçonnés de dire cela par amitié pour moi. Dieu ne faisait pas cela pour moi, car qu'est-ce que Nestorius? Qu'est-ce que sa vie? Qu'est-ce que sa mort dans le monde? Mais il l'a fait pour la vérité qu'il a donnée au monde, qui était perdue pour des prétextes trompeurs, et il a réfuté les séducteurs. Comme ils avaient des préjugés contre moi et qu'ils ne croyaient pas ce que je disais, comme si j'avais été un obstacle à la vérité et en avais empêché l'exacte expression, Dieu suscita un hérault qui était pur de ce préjugé — Léon — qui proclama la vérité sans crainte. Comme la prévention créée (contre moi) par le concile en imposait à beaucoup, même à la personne des Romains, et les empêchait de croire ce que je disais et qui était resté sans examen, Dieu permit que le contraire arrivât, qu'il retirât (de ce monde) l'évêque de Rome, (Célestin), lui qui avait eu le principal rôle contre moi à Éphèse, et qu'il fît approuver et confirmer (par Léon) ce qui avait été dit par l'évêque de Constantinople[3].

1. Voir plus loin la note C.
2. P. 298.
3. P. 327.

» Beaucoup m'ont blâmé à diverses reprises de n'avoir pas écrit à Léon, évêque de Rome, comme à un homme dont la foi était orthodoxe, pour lui apprendre exactement ce qui s'était passé et la déformation de la foi, au moins lorsqu'on m'eut remis une partie de la lettre qui contenait son jugement sur Flavien et Eutychès et d'après laquelle il était évident qu'il ne craignait pas de perdre l'amitié impériale. Voici pourquoi je n'ai pas écrit : ce n'est pas parce que je suis un homme orgueilleux et sans intelligence, mais c'est parce que je n'ai pas voulu arrêter dans sa course celui qui marchait si bien, à causes des préventions qui existaient contre ma personne. J'ai accepté de souffrir ce dont on m'accusait, afin que les hommes pussent recevoir sans encombre l'enseignement des Pères tandis que j'étais ainsi accusé, car je ne m'occupe pas de ce qui a été fait contre moi. Si je n'ai pas écrit, c'est encore pour ne pas laisser croire que je fuyais la lutte, parce que je craignais les peines, moi qui, durant de nombreuses années, n'ai pas eu un instant de repos ni une consolation humaine, car voilà assez de maux qui sont venus sur le monde, et ils peuvent mieux que moi faire éclater à tous les yeux l'oppression de la vraie foi[1]. »

Même en admettant la parfaite authenticité de ces belles déclarations[2], il est permis de se demander si elles ne recèlent pas quelque arrière-pensée. On se figure difficilement que Nestorius ait refusé d'écrire à Léon uniquement pour ne pas l'arrêter dans sa course et par pur désintéressement. N'y aurait-il pas sous les mots quelque crainte habilement dissimulée de n'être pas en parfait accord avec « le chef aimé des Romains »? S'il s'était senti pleinement rassuré, il est plus que probable que l'hérésiarque n'aurait pas hésité à faire la démarche décisive qui l'aurait réhabilité aux yeux de l'Église et l'aurait arraché aux souffrances d'un exil rigoureux.

Quoi qu'il en soit, si Nestorius a vraiment cru que les Occidentaux partageaient ses idées, parce qu'ils admettaient deux natures, ceux ci ont toujours reproché à l'hérésiarque

1. P. 330.
2. Voir plus haut, p. 73.

d'enseigner l'existence de deux personnes dans le Christ. Ils sont même allés plus loin ; ils lui ont généralement attribué une doctrine qu'il a expressément rejetée, à savoir que l'union du Verbe avec l'humanité a été postérieure à la conception dans le sein de la Vierge. L'ensemble du système nestorien leur a échappé.

A la demande du diacre romain Léon[1], Jean Cassien écrivit, dès 430[2], ses sept livres *De Incarnatione Christi* contre Nestorius. Il ne connaissait alors l'hérésie de ce dernier que par la première lettre à Célestin et par deux ou trois homélies[3]. C'était peu pour partir en guerre. Aussi n'est-il pas étonnant que le Nestorius du théologien marseillais soit un peu différent du Nestorius qu'a connu saint Cyrille. Cassien voit d'abord dans le nouvel hérétique qui trouble l'Orient un disciple de Pélage. Il établit entre les deux hérésies un parallèle qui n'est rien moins que fondé :

« Addiderunt (Pelagiani) quoque Dominum Salvatoremque nostrum post baptisma factum esse Christum, post resurrectionem Deum : alterum assignantes unctionis mysterio, alterum merito passionis ; *unde advertit novus nunc jam non novae haereseos auctor*, qui Dominum Salvatoremque nostrum solitarium hominem natum esse contendit, idem se omnino dicere quod Pelagianistae ante dixerunt : et consequens errori suo esse, *ut qui utique sine peccato solitarium hominem Jesum Christum vixisse asserit, omnes quoque per se homines sine peccato posse esse blasphemet, nec necessariam quoque exemplo illius dicant redemptionem Domini fuisse cum*

1. Plus tard le pape saint Léon.

2. Cassien écrit avant le concile romain du mois d'août 430. Il ignore le dossier envoyé à Rome par Cyrille, vers le printemps de 430, ainsi que les homélies transmises au pape par Nestorius lui-même. Nous ne saurions être de l'avis de Mgr Duchesne, qui croit que l'ouvrage de Cassien « a dû être de grand poids dans les appréciations romaines », *Histoire ancienne de l'Eglise*, III, p. 336, note 3. Même si l'on suppose que le *De Incarnatione* est arrivé à Rome avant le mois d'août 430, il est évident que Célestin a dû juger Nestorius avant tout d'après ses propres écrits. Le pape déclare du reste en propres termes qu'il en a agi ainsi. Voir plus haut, p. 39.

3. Les deux homélies sont les nos IX et XVI des *Nestoriana*. Peut-être faut-il y joindre le no VIII. Loofs, p. 156-157.

ad caeleste regnum suo tantum homines nisu (ut aiunt) valeant pervenire[1]. »

Nous montrerons plus loin que Nestorius a repoussé très clairement les doctrines pélagiennes et que les déductions de Cassien sont purement subjectives. Il n'est pas vrai non plus que l'hérésiarque ait fait du fils de Marie un pur homme, *homo solitarius,* qui par sa conduite exemplaire mérita, *longtemps après sa naissance*, d'être uni a Dieu le Verbe. Nous avons vu au contraire que le condamné d'Éphèse a enseigné explicitement que l'union des deux natures eut lieu dès l'instant de la conception[2]. Cassien lui fait nier la divinité de Jésus-Christ d'une manière tout à fait brutale :

» Diximus haeresim illam Pelagianae haereseos discipulam atque imitatricem, id omnibus modis tentasse atque pugnasse ut Dei Filius Dominus Jesus Christus, natus ex Virgine, homo tuntummodo solitarius crederetur, et arrepta postmodum virtutis via id eum pie religioseque vivendo obtinuisse ut dignus per hanc vitae sanctimoniam fieret cui se majestas divina sociaret : ac sic exclusa ab eo penitus sacrae originis dignitate sola ei tuntummodo meritorum relinqueretur electio[3]. »

» Sed dicas forsitan gratiam hanc Domini nostri Jesu Christi, de qua Apostolus scribit, non cum ipso natam, sed postea ei illapsu divinitatis infusam ; quia et homo ipse a te Dominus noster Jesus Christus, quem solitarium dicis, *non cum Deo natus, sed postea a Deo dicatur assumptus*[4]. »

D'un passage assez inoffensif où Nestorius oppose le Christ

1. *De Incarnatione Christi*, lib. I, cap. III. P. L. t. L, col. 23. Le reproche de pélagianisme revient souvent dans l'ouvrage. Voir en particulier lib. V, cap. I et II, col. 98-101.

2. Voir plus haut, p. 104. Dans le IX[e] contre-anathème, Nestorius écrit : « Si quis formam servi consubstantialem esse dixerit Spiritui sancto et non potius per illius mediationem *eam quae est ad Deum Verbum, ex ipsa conceptione habuisse dixerit copulationem seu conjunctionem*,.. anathema sit ». Loofs, p. 215. Voir aussi le *Commonitorium* de Cyrille, ci-dessus, p. 173.

3. *Op. cit.*; V, I, col. 95 sq.

4. *Ibid.*, II, 6. col. 44.

à Adam[1], Cassien tire la conséquence que l'hérésiarque a fait le fils de Marie de tout point semblable au premier homme.

» Similem in omnibus et parem Adae Dominum Jesum fuisse asseris[2]. »

L'ouvrage du théologien marseillais paraît avoir influencé la plupart des docteurs occidentaux qui ont parlé de Nestorius. Presque tous l'accusent d'avoir nié l'union des deux natures dès la conception dans le sein de la Vierge. Dans une lettre aux évêques des Gaules le pape saint Léon décrit ainsi l'hérésie nestorienne :

» Nam sicut Nestorius non est toleratus, affirmans beatam Mariam hominis tantummodo fuisse genitricem, *qui postmodum sit a Verbi deitate susceptus*, duabus scilicet personis distinctis atque divisis, ut non esset filius hominis qui Filius Dei ; neque unus Christus in utraque natura, sed alter sempiternus ex Patre, alter temporalis ex matre, etc.[3]. »

De même, les moines espagnols Vital et Constance ayant écrit à Capreolus, évêque de Carthage[4], que certains individus parmi eux ne voyaient dans le fils de Marie qu'un pur homme, dans lequel Dieu aurait habité après sa naissance[5], l'évêque reconnut dans ce bref signalement la doctrine de Nestorius[6].

Vincent de Lérins paraît avoir eu de la doctrine de l'hérésiarque une connaissance plus personnelle ; mais il arrive

1. Quoniam enim homo divinae imago naturae est, hanc autem impulit ac dejecit diabolus in corruptionem, doluit pro sua imagine Deus tanquam pro propria statua rex, et corruptum renovat, simulacrum sine semine fingens de virgine naturam secundum Adam, qui et ipse sine semine figuratus est. Loofs, homilia IX, p. 251.

2. Lib. VII, 6, col. 214.

3. Epistola CII, P. L., t. LIV, col. 983 BC. Il faut remarquer que saint Léon paraît avoir été mieux renseigné dans la suite. Dans la lettre 123 à l'impératrice Eudocie et la lettre 165 à l'empereur Léon, il ne reproche à Nestorius que d'avoir admis deux personnes. P. L., *ibid.*, col. 1061 B et 1157 A.

4. Celui-là même qui députa le diacre Bessula au concile d'Ephèse.

5. Nam et haec est fides eorum hominem purum natum fuisse de Maria Virgine, et post haec Deum habitasse in eo. P. L., t. LIII, col. 848 C.

6. *Ibid.*, col. 849-850.

lui aussi à le soupçonner d'avoir retardé l'union jusqu'après la naissance de Jésus.

« Si quis eum putat in litteris suis unum Christum dicere et unam Christi praedicare personam, non temere credat. Aut enim istud fallendi arte machinatus est, ut per bona facilius suaderet et mala.... Aut ergo, ut diximus, fraudulentiae causa quibusdam in locis scriptorum suorum unum Christum et unam Christi personam credere se jactitat, aut certe post partum jam Virginis ita in unum Christum duas perhibet convenisse personas, ut tamen conceptus seu partus virginei tempore, et aliquanto postea duos Christos fuisse contendat ; *ut cum scilicet Christus homo communis primum et solitarius natus sit, et necdum Dei Verbo personae unitate sociatus, postea in eum adsumentis Verbi persona descenderit ; et licet nunc in Dei gloria maneat adsumptus, aliquandiu tamen nihil inter illum et caeteros homines interfuisse videatur*[1]. »

Il semble que Marius Mercator, qui était à Constantinople au moment où Nestorius débitait ses homélies sur le *théotocos*, et qui a traduit en latin la plupart des fragments qui nous sont parvenus de l'hérésiarque, aurait dû faire connaître à l'Occident le vrai Nestorius. Mais cet auteur n'était pas un Cyrille. Esprit borné, aveuglé par un zèle farouche contre l'hérésie, il a tracé du condamné d'Éphèse une vraie caricature. Il l'accuse à un endroit de nier, à l'exemple des Manichéens, la réalité de l'humanité du Christ[2]. Ailleurs, il lui prête une erreur tout opposée : Nestorius n'aurait pas admis la génération éternelle du Verbe. Il n'y aurait à mériter le nom de fils que celui qui est né de Marie[3]. Le Christ nestorien serait un monstre qui n'appartiendrait ni à la nature divine ni à la nature humaine[4].

1. *Commonitorium*, I, 12, P. L., t. L, col. 655.

2. Videtisne hunc seu voluntate nequissima, seu stulta ignorantia in Manichaei sententiam etiam esse prolapsum, qui Deum non vult verum hominem, sed phantasticum, id est, putativum Christum Dei Filium credere ? *Nestorii blasphem. capitula*, XII. P. L., t. XLVII, col. 912 B.

3. Nestorius dicit argute quidem, quia non expresse, ab aeternitate Filium non esse, sed Verbum tantum... Filium vero illum esse et dici debere asserit qui ex Maria sit natus. P. L., *ibid.*, col. 773 A.

4. P. L., *ibid.*, col. 924 A.

Malgré l'affirmation formelle du IXe contre-anathème, qu'il connaissait bien, Mercator paraît avoir attribué à Nestorius l'erreur relative au moment de l'union des deux natures. Il trouve en effet tout à fait exacte cette description du nestorianisme donnée par Jean, évêque de Tomi :

« Nestorius adserebat sanctam virginem Mariam theodochon, non theotocon, hoc est susceptricem Dei esse, non genitricem. Non enim unum atque eumdem Deum et hominem Christum Dei Filium credit, sed alterum ex Deo Patre adserit natum, alterum ex matre virgine separat procreatum. Indignum namque existimat confiteri quod ipse Dei Filius in utero beatae Virginis conceptus et incarnatus sit, *sed hominem tantummodo formatum in utero, et postmodum Deo conjunctum Christum esse pronuntiat*[1]. »

Les Occidentaux, on le voit, ne furent pas les seuls à croire que Nestorius avait enseigné que l'union des deux natures fût postérieure à la conception. Quelques Orientaux étaient aussi dans cette persuasion. Parmi ces derniers il faut nommer, à côté de Jean de Tomi, Sévère d'Antioche et quelques autres docteurs monophysites[2].

1. Cette citation de Jean, évêque de Tomi, faisait défaut dans les œuvres de Marius Mercator éditées par Baluze en 1684. Dom Morin l'a retrouvée dans un manuscrit de la Bodléienne et l'a publiée dans *The Journal of Theological Studies*, 1906, p. 74-77.

2. Sévère d'Antioche ne parle pas directement de Nestorius mais de ses partisans. Il écrit : « Pour moi, je trouve que les partisans de Nestorius racontent cette fable des deux natures après l'union, d'après la conception qu'ils se font de cette union. Car si le Verbe, qui était avant les siècles, existait dans sa nature et son hypostase, et si d'autre part l'enfant né de Marie a d'abord existé et été créé séparément, et *n'a que plus tard adhéré au Verbe*; s'il a été uni à lui par complaisance et bienveillance, et s'il a participé à l'appellation de fils et à la dignité, il est incontestable qu'avant cette union fictive et mensongère, il y avait deux natures et hypostases : l'enfant né de Marie et le Verbe de Dieu. » LEBON, *op. cit.*, p. 396. D'après la lettre apocryphe de Philoxène de Mabboug à Abou Niphir, Nestorius ne voit en Jésus-Christ qu'un homme comme Adam. Dieu le Verbe a habité *de temps en temps en lui comme dans un prophète. Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII (1903), p. 625. Nous avons déjà fait remarquer plus haut, p. 145 sq., que le système nestorien de l'union morale des personnes suggère naturellement que cette union n'a pu exister que postérieurement à la conception, à un moment où le fils de Marie pouvait s'unir au Verbe par l'usage de ses facultés spirituelles. On sait que d'après Diodore de Tarse, le premier père du système, le fils de Marie n'avait été uni au Verbe qu'à sa naissance.

CHAPITRE VI

NESTORIUS ET LES HÉRÉSIES CHRISTOLOGIQUES

La première partie du *Livre d'Héraclide* est consacrée à l'examen et à la réfutation des principales hérésies christologiques qui avaient paru avant Nestorius ou qui se produisirent de son vivant. Une courte préface nous apprend le motif qui a déterminé l'auteur à commencer par là son ouvrage :

« Celui qui veut rechercher la vérité en toute diligence ne doit pas composer son discours avec des idées préconçues, mais commencer par produire tout ce qui est opposé à la vérité et le discuter. Ainsi, c'est en comparant l'un avec l'autre que ceux qui connaissaient l'or montrent la différence qu'il y a entre l'or pur et celui qui ne l'est pas.... Beaucoup en effet choisissent le mal à la place du bien, le mensonge à la place de la vérité, parce que les deux choses leur sont égales et qu'ils préfèrent lutter entre eux et vaincre, plutôt que d'établir la vérité. Comme diverses opinions se sont produites sur le Christ, et qu'on discute même sur son nom, il nous semble bon d'exposer d'abord l'opinion de chacune des hérésies relatives au Christ, afin que la véritable foi soit connue par la comparaison avec les hérésies et que nous évitions de tomber dans les unes ou dans les autres, comme ceux qui ne voient pas [1]. »

La méthode qui consiste à passer en revue les diverses erreurs relatives à un même dogme de foi, pour mieux mettre en relief la vérité révélée, est excellente. Nestorius la pratique assez bien dans cette première partie de son ouvrage. Sauf

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 5. L'examen que fait Nestorius des hérésies christologiques est à rapprocher de celui de saint Cyrille dans le *De recta fide ad Theodosium*. P. G., t. LXXVI, col. 1140 sq.

lorsqu'il attaque la doctrine de l'union hypostatique, qu'il n'arrive pas à bien saisir, et qu'il défigure à plaisir, il raisonne en général assez bien. Il examine l'erreur sous toutes ses faces et excelle à en montrer le côté absurde. Il ne nous donne point du reste un catalogue complet des anciennes hérésies ayant trait directement ou indirectement à la personne du Christ[1]. Après avoir indiqué en quelques mots l'idée que les païens et les juifs se font du Christ, il nomme les manichéens, qui nient la réalité de l'Incarnation et ne voient dans la nature humaine du Christ qu'une apparence[2]. Des Sabelliens il est dit « qu'ils n'admettent que le nom de Dieu le Verbe, qui est uniquement ce précepte : *Dixit et factum est*. Ils font de même du Père et du Saint Esprit une simple appellation ; en un mot, ils se rapprochent des juifs plus que des chrétiens[3]. »

§ I. — **L'arianisme.**

L'hérésie arienne est ainsi décrite :

« Les ariens font du Christ un demi-dieu et un demi-homme avec un corps sans âme et une divinité créée. Ils le font inférieur aux hommes lorsqu'ils disent qu'il n'a pas d'âme, et ils le font inférieur à Dieu lorsqu'ils disent qu'il n'est pas incréé ni indépendant.... Ils mêlent ses propriétés divines aux propriétés humaines. En disant que son union avec la chair a abouti à une seule nature, ils font dépendre (par le fait même) son incarnation, non de sa libre détermination, mais d'un ordre (imposé par Dieu)[4].

» D'après eux, le Christ s'incarna naturellement dans la chair pour agir et souffrir, et il souffrit naturellement toutes les souffrances naturelles du corps. Par nature il était impassible et, par l'incarnation en une seule nature, passible ; de même que l'âme qui, par sa nature, ne souffre pas les

1. Il y a des lacunes dans le manuscrit syriaque sur cette question des hérésies. Le *Livre d'Héraclide*, p. 7.
2. *Ibid.*, p. 6 et 81-82.
3. P. 40-41.
4. P. 6-7.

souffrances du corps, les subit cependant, à cause de son union naturelle avec lui[1]. »

§ II. — Le monophysisme à rebours.

Dans sa lettre à Acace de Mélitène, saint Cyrille parle de certains anciens hérétiques qui enseignaient que le Verbe de Dieu s'était formé un corps à l'aide de la divinité[2]. Sur la doctrine de ces hérétiques, dont il est difficile d'indiquer l'origine[3], Nestorius nous fournit des renseignements intéressants, et il prend la peine de les réfuter assez longuement. Ils affirment, contre les docètes et les manichéens, que Dieu s'est réellement métamorphosé en chair, parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut :

« Il appartient à la nature toute-puissante et infinie de pouvoir tout faire ; toutes les autres choses sont limitées par sa volonté et elle n'est limitée par rien.... Dieu est devenu chair en vérité, bien qu'il fût toujours Dieu par sa nature, de même que de l'eau vive, lorsqu'elle est congelée, reste de l'eau et est appelée de l'eau congelée. Il agissait en

1. P. 82.
2. Mansi, t. V, nol. 319-320.
3. Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, lib. X, 50. P. L., t. X, col. 383, connaît des hérétiques qui : « *aut defecisse omnino Deum Verbum in animam corporis volunt, ut non idem fuerit Jesus Christus hominis filius, qui et Dei Filius; et aut de se defecerit Deus Verbum, dum corpus officio animae vivificat.* Il y a peut-être quelque parenté entre ces hérétiques et ceux dont parle Nestorius. Le premier synode de Sirmium, en 351, condamne « ceux qui comprennent les paroles : *Verbum caro factum est* » en ce sens que le Verbe aurait été transformé en chair, ou bien disent qu'en prenant la chair il a subi un changement ». Hahn, *Bibliothek der Symbole uud Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit. Breslau, 1897, p. 197-198. Il est probable que nos hérétiques sont ici visés. Saint Ambroise, *De Incarnatione*, 60, attribue aux Apollinaristes la doctrine condamnée par le synode de Sirmium. La même accusation est portée par saint Cyrille d'Alexandrie contre les *Synousiastes*, ou Apollinaristes rigides, P. G., t. LXXVI, col. 1140. G. Voisin, *L'Apollinarisme*, Louvain 1901, déclare que cette accusation porte à faux, p. 344-345 (Cf., p. 13, 121, 342), mais il ajoute, p. 347, que certains Apollinaristes admettaient les théories condamnées par les Pères. La théorie de la métamorphose ou de la condensation du Verbe en chair a été attribuée à Eutychès, et certains Eutychianistes, qui reçurent le nom de *Phantasiastes*, la soutinrent réellement. Le Pseudo-Zacharie le Rhéteur écrit au sujet d'Eutychès : « Il enseignait que le Verbe s'est fait chair comme l'air se solidifie par le vent et devient pluie ou neige, ou comme l'eau devient glace par l'action de l'air glacial. » Sévère connaît aussi des Eutychianistes qui pensent que le Verbe s'est matérialisé, comme l'eau se solidifie en glace. Lebon, *op. cit.*, p. 495-497.

tout comme Dieu ; il faisait aussi en vérité les opérations de la chair ; il souffrait comme la chair.... Il eut faim, il eut soif, il fut fatigué, il souffrit et il fut crucifié en vérité, parce qu'il était chair en vérité. C'est ainsi que l'eau, qui ne peut être brisée (dans son état ordinaire), l'est cependant en vérité, lorsqu'elle est congelée, et elle revêt réellement les propriétés de la nature qu'elle est devenue. Ainsi, que dès Dieu est devenu chair en réalité, il a supporté réellement les affections de la nature qu'il a prise, sans abandonner en rien sa propre nature [1]. »

Ce n'est pas seulement une fois que Dieu s'est métamorphosé. Il a aussi apparu en vérité dans une nature visible aux patriarches et aux saints de l'Ancien Testament : « Il marchait dans celui qui marchait, parlait dans celui qui parlait, mangeait et buvait dans celui qui mangeait et buvait ; car Dieu ne fait rien pour tromper, mais il fait tout en vérité. Il est en effet le Créateur, et le Créateur ne fait rien par apparence et illusion [2]. »

Ces anciennes théophanies ne constituent pas cependant autant d'incarnations. Les hérétiques réservent ce nom d'incarnation à l'apparition de Dieu à tous les hommes, et non à tel ou tel personnage en particulier, comme à Abraham et à Jacob [3]. Ils justifient leur système, en disant que si Dieu s'était uni à une nature humaine prise hors de la divinité, il y aurait eu addition à la Trinité d'une essence étrangère :

« Si l'Incarnation n'a pas eu lieu de cette manière, mais si elle s'est produite dans une nature humaine différente (de Dieu) et non par le moyen de la seule essence divine, comment la Trinité ne reçoit-elle pas une addition dans sa nature, puisqu'elle a pris l'essence d'un autre [4] ? »

Comment expliquer que Dieu, en devenant chair, n'a pas perdu sa nature? Voici la réponse :

« Il n'y a pas deux essences, mais la même essence divine qui est devenue aussi l'essence de la chair ; c'est pourquoi il

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 8-9. Cf. p. 11.
2. *Ibid.*, p. 9.
3. P. 17.
4. P. 19. Cf. p. 11.

n'y a qu'une essence. De même les eaux, soit courantes soit congelées, ne sont pas deux essences d'eau mais une seule qui subsiste à l'état liquide et à l'état solide, bien qu'on regarde l'état solide comme opposé à l'état liquide. Il en est de même pour Dieu : le même est corps et sans corps, mais en ce qu'il est corps, il diffère de ce qu'il est sans corps [1]. »

Nestorius n'a pas de peine à renverser tous ces sophismes. Il répond d'abord à l'argument tiré de la toute-puissance de Dieu :

« De ce que Dieu peut tout et qu'il fait tout ce qu'il lui plaît, il suit que son essence n'est pas devenue la chair, car celui qui devient chair dans sa nature cesse de pouvoir tout faire, parce qu'il est chair et non Dieu. Pouvoir tout faire est le propre de Dieu et non de la chair. En restant Dieu, Dieu ne peut pas tout vouloir : il ne peut pas ne pas vouloir être Dieu, au point de faire que lui-même ne soit pas Dieu.... Introduire en Dieu l'essence de la chair serait le détruire et lui enlever la toute-puissance [2]. »

Il établit ensuite qu'une chose qui est changée substantiellement en une autre cesse d'être elle-même pour devenir cette autre chose. C'est donc en vain que les hérétiques prétendent qu'en devenant chair, Dieu n'a pas perdu sa nature. Ou il a cessé d'être Dieu, ce qui est une absurdité, ou il est resté ce qu'il était, et alors la chair dans laquelle il s'est montré n'était qu'une apparence :

« Vous ne le reconnaissez pas comme Dieu par essence, puisque vous l'avez changé en l'essence de la chair ; il n'est pas non plus homme par nature, puisque vous l'avez fait essence de Dieu [3]. »

« Celui qui, de pierre ou de terre, est devenu homme, possède la nature de l'homme, parce qu'il est vraiment homme et non la nature de la pierre ou de la terre ; et celle qui d'un corps humain est devenue une statue de sel n'a plus eu cette dernière nature. Car les choses qui sont changées d'une première essence, possèdent seulement la nature en

1. P. 12-13,
2. P. 12.
3. P. 14.

laquelle elles ont été changées. Par conséquent, si tu dis que de la matière première de la nature divine il est devenu la nature de la chair, il possède cette essence qu'il est devenu et qu'il n'était pas [1]. »

Les hérétiques insistent. Ils font remarquer que le bâton de Moïse, lorsqu'il est devenu réellement un serpent, était à la fois serpent et bâton. Les eaux du Nil qui furent changées en sang avaient aussi à la fois la nature du sang et celle de l'eau. Les enfants d'Israël se servaient des eaux devenues sang selon la nature de l'eau, et Moïse se servait du serpent comme d'un bâton, parce qu'il était les deux en vérité, car Dieu produit des natures comme il veut [2]. Mais, réplique Nestorius, si les Hébreux puisaient seulement de l'eau, c'est que le sang s'était pour eux changé en eau ; et si les Égyptiens puisaient seulement du sang, c'est que l'eau pour eux avait été changée en sang [3].

La distinction établie par les hérétiques entre les théophanies de l'Ancien Testament et la grande théophanie du Nouveau, à laquelle ils réservent le nom d'incarnation, est sans fondement, car la manifestation du Nouveau Testament n'a pas été vue par tous les hommes, mais seulement par les habitants de la Palestine, contemporains du Christ. D'ailleurs, on ne saurait donner le nom d'incarnation à la métamorphose de la divinité en chair. Pour qu'il y ait véritablement incarnation, il faut que Dieu, restant immuable dans son essence, prenne une nature humaine en dehors de lui-même :

« S'il n'était pas venu dans la nature humaine, mais était devenu chair dans sa propre essence, il ne se serait pas incarné, parce qu'il l'aurait fait pour eux dans sa propre essence et non dans la nature des hommes [4]. »

Enfin, de ce que Dieu a pris une nature humaine étrangère à sa propre essence, il ne s'en suit pas qu'il y ait eu une addition à la Trinité :

1. P. 14-15.
2. P. 15.
3. *Ibid.*
4. P. 19.

« Il n'a reçu aucune addition dans l'essence, parce que les essences demeurent sans changement. Quand une essence devient une autre essence, c'est alors qu'il y a addition. Et il n'a pas reçu non plus une addition sur le *prosôpon*, parce qu'il a pris son *propre prosôpon* et non celui d'un autre. Il n'as pas séparé mais uni *son propre prosôpon* et *celui de la nature* dans laquelle il s'est incarné, et ainsi le *prosôpon* de celle-ci est en lui et non dans un autre. Il s'est en effet revêtu de la forme du serviteur et il s'est anéanti par elle ; il l'a revêtue de son *prosôpon*, et il a élevé son nom au-dessus de tous les noms. C'est donc dans le *prosôpon* de la divinité qu'elle est adorée, et non dans un autre ; à cause de cela, un est le *prosôpon* et un le nom du Fils [1]. »

On reconnaît dans ces dernières phrases la théorie nestorienne du *prosôpon* d'union, que nous avons exposée plus haut. Abstraction faite de cette théorie, il n'y a rien à reprendre aux arguments que Nestorius oppose aux hérétiques.

§ III. — Le monophysisme proprement dit.

Le monophysisme proprement dit, celui d'Eutychès [2], que Nestorius a connu, puisqu'il a survécu au brigandage d'Éphèse de 449, dont il a eu les Actes entre les mains, est exécuté avec la même rigueur que l'hérésie précédente. Voici d'abord en quoi il consiste :

« Dieu le Verbe n'est pas venu pour changer sa propre essence immuable et pour en faire l'essence de la chair,

1. P. 20.

2. Ou celui qu'on lui prête. Il est bien difficile en effet de savoir au juste quelle était la doctrine de ce moine têtu et peu instruit. Il paraît s'exprimer parfois d'une manière orthodoxe, mais en adoptant la terminologie de saint Cyrille. Voir ses déclarations à la septième session du concile de Constantinople de 448 dans Hefele-Leclercq, *op. cit*, t, II, 1re partie, p. 535-538. Quoi qu'il en soit, Eutychès a eu des disciples qui ont nié la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre. De ces vrais monophysites, les monophysites sévériens, qui étaient orthodoxes dans le fond, se séparèrent dès le début. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 489-500.

mais pour élever notre propre essence misérable et changeante jusqu'à sa propre essence, qui est immuable, et pour la rendre divine et adorable, non pas à part, mais dans l'union. Il l'a gratifiée de l'union avec sa propre essence, afin qu'il y ait une seule essence et un seul *prosôpon* d'une seule essence. La petite a été mélangée et égalée à celle de la divinité, grande et immuable. De même que les choses que l'on jette dans le feu deviennent semblables à l'essence du feu et deviennent la nature du feu, qui les a faites ce qu'elles sont devenues, de même aussi la nature divine a reçu la nature humaine, l'a enfermée dans sa propre nature, l'a changée et l'a faite désormais une, sans division, en essence comme en prosôpon ; et ni dans la nature, ni dans le prosôpon, il n'y a eu vraiment d'addition à la Trinité. C'est ainsi, disent-ils, que son Incarnation a eu lieu et qu'elle est conçue [1]. »

Nestorius marque très nettement la position des monophysites vis-à-vis de la doctrine de l'Église et des hérésies précédemment nommées :

« D'une manière générale, ils sont en dispute avec tout le monde : avec les manichéens, en ce qu'ils admettent deux essences réelles (avant l'union) ; avec les hérétiques précédents en ce que d'après eux, la chair n'est pas formée de la nature de Dieu, mais de la nature de nos pères ; avec l'Eglise, en ce qu'ils changent la chair en l'essence de Dieu. — En ne laissant pas la chair subsister dans sa propre essence, ils ressemblent aux manichéens, parce qu'ils détruisent l'essence de la chair ; mais ils s'écartent d'eux, en ce qu'ils disent d'une façon absolue que Dieu a été dans la matière de la chair [2]. »

Les monophysites pervertissent la véritable notion de l'Incarnation, et, malgré leurs affirmations, ils introduisent un changement, une addition dans la Trinité. Leur Christ n'est ni vraiment Dieu ni vraiment homme. Au point de vue philosophique, leur doctrine se heurte aux mêmes contradictions que celle des précédents hérétiques.

1. P. 21. Cf. p. 83.
2. P. 22.

« Ils enseignent non l'Incarnation de Dieu, mais la déification de l'homme.

» Si la nature de la chair, qui a été divinisée, subsiste dans l'essence dans laquelle elle a été divinisée, comment la Trinité n'a-t-elle pas reçu une addition dans l'essence et dans le *prosôpon ?* Il n'y a en effet dans la Trinité rien de la nature humaine...., mais elle est seule, et si quelque chose qu'elle n'avait pas éternellement lui est survenue, elle a donc reçu une addition.....

» Si ce qui est survenu n'est pas resté ce qu'il était, mais si la nature humaine a été détruite par la nature divine comme par le feu, et si de cette manière la Trinité n'a pas reçu une addition, il n'y a plus là une incarnation, mais la destruction même de l'Incarnation....,

» Et en cela ils sont d'accord avec ceux qui changent l'essence divine avec la nature humaine : car c'est tout un : que Dieu soit devenu corps ou qu'il ait changé l'essence humaine en la nature divine. Il supprime en effet la nature divine, celui qui la change en la nature humaine, et il se moque de la nature humaine, celui qui la change en la nature divine. Il en fait une nature increéée, ce qui est impossible...., car il n'est pas possible que l'essence qui est créée soit increéée, que l'essence faite ne soit pas produite, que ce qui n'est pas devienne une nature éternelle et soit avec ce qui est éternel. Il n'est pas non plus possible qu'une nature increéée devienne créée, soit par changement de nature, soit par confusion ou mélange[1]. »

On tomberait aussi dans l'absurdité, si l'on avançait que la nature divine n'a changé qu'en partie, car cette nature est absolument simple, indivisible et immuable[2].

Pour appuyer leur théorie, les monophysites établissent une comparaison entre l'Incarnation et l'Eucharistie. De même que le pain et le vin sont convertis au corps et au sang du Christ, de même, disent-ils, la nature humaine a été changée en la nature divine. A cette objection imprévue,

1. P. 22-24.
2. P. 24-25.

Nestorius fait une réponse malheureuse, qui sera examinée plus loin [1].

§ IV. — L'apollinarisme.

Après avoir exposé et réfuté le monophysisme proprement dit, Nestorius passe à l'apollinarisme, qui est un monophysisme d'un genre spécial. La description qu'il en donne est particulièrement exacte et cadre bien avec l'enseignement authentique de l'évêque de Laodicée, tel que le résume G. Voisin dans son savant ouvrage sur l'*Apollinarisme :*

« Il est d'autres hérétiques qui en quelque chose ressemblent (aux monophysites) et en quelque chose se séparent d'eux. Ils sont aussi d'accord avec les ariens en un sens, mais diffèrent d'eux à un autre point de vue. Ils font figure d'orthodoxes d'une certaine façon, mais c'est pour retomber aussitôt dans la maladie des premiers (des monophysites). Ils reconnaissent que le corps de Notre-Seigneur est de la nature de nos pères, et en cela ils ressemblent à ceux que nous avons combattus un peu plus haut ; mais ils se séparent d'eux parce qu'ils nient le changement de la chair en l'essence divine et qu'ils admettent l'union sans mélange et sans confusion [2].

» Ils inclinent vers les ariens parce qu'ils disent que l'union a eu lieu pour donner une seule nature, non par un changement d'essence, mais par une réunion et une composition naturelle, de même que l'âme et le corps sont réunis en une seule nature, et que par une nécessité naturelle, l'âme endure naturellement les souffrances du corps et le corps celles de l'âme [3]. Ce que chacune des natures ne peut recevoir dans sa nature, le Verbe l'a reçu dans le composé naturel, par mélange naturel, souffrant et opérant par une seule sensibi-

1. Voir plus bas, p. 259 sq.

2. Certains Pères ont atttribué à Apollinaire et à ses disciples l'erreur de la confusion (σύγχυσις) de la divinité et de la chair dans le Christ ; mais l'évêque de Laodicée a rejeté explicitement cette doctrine. On voit que Nestorius est bien renseigné. Cf. G. Voisin, *L'Apollinarisme*, p. 288, 339.

3. Apollinaire recourt fréquemment à l'exemple de l'union de l'âme et du corps ponr expliquer l'union du divin et de l'humain dans le Christ ; il trouve d'ailleurs que la comparaison n'est pas adéquate. Voisin, *op. cit.*, p. 280.

lité..... L'union consiste en ce que Verbe et le corps s'associent pour agir et souffrir naturellement. Mais ils s'éloignent des ariens, parce qu'ils admettent qu'il y a eu un corps et une âme animale, que Dieu le Verbe est consubstantiel au Père, et que ce n'est pas par ordre, mais parce qu'il l'a voulu, qu'il s'est soumis à l'union[1].....

» Soit parce qu'il n'a pas voulu, soit parce qu'il ne pouvait pas entrer là où il y a une intelligence, il s'est uni par une union naturelle à l'âme sensible et vivante et au corps, de manière à compléter et à achever la nature humaine, afin de pouvoir souffrir et mourir naturellement dans l'âme et le corps[2]..... C'est donc sans partir d'une nature complète qu'il est devenu et qu'il est la nature de l'homme[3]. Il n'a pas été dans un homme, mais il était homme véritablement ; car il a été avec la nature de l'homme et il a été attaché à l'âme et au corps comme pour les compléter, et non pour y demeurer. Celui qui habite peut s'éloigner de celui en qui il a habité, et il ne ne reçoit ni la nature, ni le nom de ce en quoi il a habité. C'est pourquoi, bien qu'il ait habité dans tous les saints, il n'est pas dit qu'il se soit incarné ni qu'il était homme dans l'un d'eux. Il n'est devenu véritablement homme qu'en s'unissant à la nature de l'homme pour la compléter naturellement. Il a pris pour lui le rôle de l'intelligence, afin d'être le guide naturel de l'âme et du corps[4]. »

Lorsqu'il récapitule ce qu'il a dit sur les divers hérésies, Nestorius résume en quelques mots les idées essentielles de la théorie apollinariste : Le Verbe s'est uni à un corps et à une âme sensible, afin de pouvoir souffrir : il a remplacé l'intelligence qui transgressa l'ordre et n'obéit pas à Dieu. »

1. Cf. VOISIN, *op. cit.*, p. 301.

2. Quoi qu'en aient dit certains Pères, Apollinaire n'a pas enseigné que la divinité avait souffert. C'est le corps animé par l'âme animale qui a éprouvé la souffrance et la mort ; mais, en vertu de la communication des idiomes, sur laquelle Apollinaire insiste beaucoup, les propriétés de la chair peuvent être attribuées au Verbe. VOISIN, p. 345-346.

3. Cela signifie sans doute que, d'après Apollinaire, le Verbe ne s'est pas uni à une nature humaine complète, mais qu'il forme avec le corps et l'âme sensible une nature complète dont il constitue comme une partie.

4. Le *Livre d'Héraclide*, p. 30-32.

Avec le corps et l'âme sensible, il ne forme qu'une seule nature complète[1]. Il parle ensuite d'une autre forme de l'apollinarisme, qui consiste à dire que l'âme à laquelle le Verbe s'est uni, est privée de sensibilité propre comme d'intelligence. C'est dans le Verbe et par le Verbe que cette âme sent et comprend[2]. Cela revient à dire que la divinité a éprouvé la souffrance. Apollinaire a-t-il jamais enseigné une pareille absurdité? Plusieurs Pères l'affirment, mais Voisin déclare qu'il n'en est rien. Il n'en va pas de même de certains de ses disciples qui ont réellement soutenu cette doctrine[3]. Le témoignage de Nestorius, qui distingue nettement deux catégories d'apollinaristes, confirme ce que l'on savait déjà.

Nestorius ne s'attarde pas à réfuter longuement Apollinaire. Il fait simplement remarquer que ce n'est pas dans l'âme animale, la divinité et le corps que consiste la nature humaine, et que dès lors le Verbe incarné des Apollinaristes n'est pas véritablement homme[4].

§ V. — La doctrine de Paul de Samosate.

Saint Cyrille proclame, comme Apollinaire, une seule nature (une nature-personne) du Verbe incarné ; mais à la différence du Laodicéen, il admet que l'être humain du Christ est complet ; il ne lui enlève pas l'intelligence et la liberté. C'est après avoir parlé de l'apollinarisme que Nestorius s'attaque à la théorie cyrillienne de l'union hypostatique. Nous n'avons pas à répéter ici ses arguments, les ayant examinés plus haut[5].

La dernière hérésie qu'examine notre hérésiarque est celle de Paul de Samosate. Il a déjà caractérisé cette erreur tout au commencement du *Livre d'Héraclide* par la phrase suivante :

1. *Ibid.*, p. 82.
2. *Ibid.*, p. 82-83.
3. Voisin, p. 345-347. D'après les écrits d'Apollinaire, il est certain qu'il n'a pas enseigné que la divinité a souffert ; mais certains de ses disciples se sont écartés de la doctrine du maître.
4. Le *Livre d'Héraclide*, p. 33.
5. Voir p. 156 sq.

« Les pauliniens disent que le Christ n'est pas Dieu, mais seulement homme, à cause de sa naissance et de sa mort ; ils lui attribuent des prodiges comme à l'un des saints[1]. »

Mais il éprouve le besoin d'étudier de plus près une doctrine qui a tant d'affinité avec la sienne. Certains ne l'ont-ils pas accusé d'être paulinien, dès le début de la controverse sur le θεοτόκος[2] ? Paul de Samosate a erré à la fois sur la Trinité et sur l'Incarnation. D'après ce qui nous reste de ses écrits et d'après les renseignements fournis par les Pères du IVe siècle, surtout par saint Épiphane, il n'admettait qu'une seule personne en Dieu, πρόσωπον ἕν. Il distinguait sans doute un Logos et une Sagesse correspondant au Fils et au Saint-Esprit, mais ce n'étaient là que des abstractions, des attributs sans subsistence propre[3]. Nestorius n'insiste pas sur la doctrine trinitaire des Pauliniens, mais le peu qu'il en dit donne l'impression que leur orthodoxie est irréprochable, ce qui est assez surprenant. Contrairement aux Sabelliens, « ils confessent en effet que Dieu le Verbe est une nature ou une hypostase, comme le Père et le Saint-Esprit[4]. » Ils déclarent que Dieu le Verbe est consubstantiel au Père[5]. Cela ferait croire que les disciples du Samosaténien ont corrigé l'enseignement primitif de leur maître, dont la pensée d'ailleurs n'est pas très claire.

Sur l'Incarnation, les pauliniens enseignent la doctrine suivante :

« Ils se rapprochent de ceux qui disent que ls Christ ne

1. Le *Livre d'Héraclidê*, p. 6.

2. L'avocat Eusèbe, qui fut plus tard évêque de Dorylée, accusa publiquement Nestorius d'enseigner l'erreur de Paul de Samosate, dans un placard qui fut affiché sur les murs de l'église. Marius Mercator écrivit aussi une lettre pour montrer que la doctrine de Nestorius était à peu près identique à celle de Paul. P. L., t. XLVIII, col. 743-774. Voir plus haut, p. 32.

3. Sur la doctrine de Paul de Samosate, voir TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 429-431 et GARNIER, *Dissertatio* I *de haeresi et libris Nestorii*, IV, 3. P. L., t. XLVIII, col. 1128-1136.

4. Le *Livre d'Héraclide*, p. 41.

5. *Ibid*., p. 48. On sait que les Pères du concile d'Antioche de 268 condamnèrent dans Paul de Samosate l'expression « ὁμοούσιος τῷ Πατρί », parce que l'hérésiarque l'entendait dans un sens inacceptable pour la foi.

fut qu'un homme et qu'il vécut soumis à la loi comme l'un des saints. Il se soumit docilement à tous les commandements, et par cette obéissance parfaite il resta sans péché. Il a surpassé tous les hommes, soit parce que, après avoir vécu sans péché, il a été délivré de la mort et justement gratifié de l'immortalité promise à ceux qui observent parfaitement la loi, soit parce que, après avoir ainsi mené une vie de parfaite obéissance, il a consenti à mourir pour nous et a reçu l'honneur et le titre de Fils par grâce. Le Christ n'est pas Dieu le Verbe, mais il est celui qui a vécu ainsi et qui a observé tous les commandements [1]. »

Les hérétiques recourent à des arguments spéciaux pour appuyer leur théorie :

» A quoi pouvait servir, disent-ils, que Dieu le Verbe se fît le collaborateur du Christ et qu'il agît avec lui comme s'il ne pouvait pas de lui-même observer les commandements? Où aurait été le mérite de son impeccabilité? Où aurait été sa victoire?... La victoire serait revenue à celui qui l'aurait aidé, et qui est invincible. Auprès de qui aurait-il été jugé, alors qu'il aurait été le juge et le jugé? Qui aurait reçu l'offrande pour tous les hommes, alors qu'il aurait été à la fois l'acceptant et l'offrant?... Ils disent que les rôles ont été partagés entre deux fils ; à celui-ci le premier, à celui-là le second, afin qu'il n'y ait dans tout ce qui est écrit ni contradiction ni tromperie.... Ils disent ces choses et d'autres semblables, et ils défendent leurs opinions en affirmant que le Christ et le Fils est double dans les *prosôpons* comme dans les hypostases. Ils disent que la forme du Verbe était dans le Christ de la même manière que les saints ont été la demeure de Dieu [2]. »

Nestorius est visiblement embarrassé pour réfuter les Pauliniens. Les arguments qu'ils font valoir lui plaisent, et il se les approprie pour étayer son propre système [3]. Ce qu'il leur reproche, c'est de dire « deux Fils » et d'affirmer que le Verbe a habité dans le Christ *de la même manière* qu'il a

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 41.
2. *Ibid.*, p. 41-43.
3. Voir plus haut, p. 104 sq., 113 et plus loin, p. 232 sq.

habité dans les saints. C'est qu'ils ignorent l'ingénieuse théorie du *prosôpon* d'union, qui permet de parler d'un seul Fils, d'un seul Christ, d'un seul Seigneur et d'établir une différence marquée entre les saints et Jésus. Jamais en effet aucun prophète, jamais aucun ange ne s'est servi du *prosôpon* de Dieu comme du sien propre[1]. Il est un autre point sur lequel le Samosaténien et Nestorius diffèrent : celui-ci enseigne clairement la perpétuité et l'indissolubilité de l'union du Verbe avec l'homme, tandis que celui-là laisse cette question dans l'ombre[2].

Cela mis à part, il faut reconnaître entre les deux systèmes une grande ressemblance. Paul disait que le Logos habitait en Jésus, comme dans un temple, ὡς ἐν ναῷ ; Nestorius emploie la même métaphore. Paul voyait dans le Logos et dans Jésus deux personnes distinctes, un autre et un autre. Nestorius sépare aussi nettement Dieu le Verbe de la personne humaine, et il dit « un autre et un autre », bien qu'il ne veuille pas entendre parler de deux Fils, parce que le mot « Fils » désigne à la fois les deux personnes unies en *prosôpon*. Comme Paul, Nestorius soumet le Christ à la lutte morale et au progrès dans la perfection ; comme lui, il fait durer cette lutte et ce progrès jusqu'au baptême au Jourdain. Après cet événement, le Christ est confirmé dans le bien ; Dieu lui accorde le pouvoir de faire des miracles, et il s'occupe de nous racheter et de nous sauver. Paul admet que l'homme Jésus a reçu communication d'un nom au-dessus de tout nom, qu'il a été constitué juge des vivants et des morts et revêtu de la dignité divine. Nestorius tient un langage identique. Enfin Paul permet d'appeler Jésus « Dieu né d'une vierge, Dieu manifesté de Nazareth », θεὸν ἐκ τῆς παρθένου, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 49. Voir plus haut, p. 103.

2. On a accusé Paul de Samosate de nier l'union du Verbe et de l'homme Jésus dès l'instant de la conception, mais il me semble bien que c'est à tort. Voir Garnier, *loc. cit.*, col. 1133-1134. Nestorius paraît supposer que les Pauliniens admettaient deux Verbes de Dieu ainsi que deux Fils, ou même trois Fils uniques : « l'un qui était Dieu le Verbe dès le commencement, un autre qui avait la gloire comme du Fils unique, et un troisième en dehors des précédents que Dieu a livré pour le salut du monde ». Le *Livre d'Héraclide*, p. 44. Mais il faut sans doute voir dans ces affirmations un procédé de polémique sous lequel Nestorius dissimule mal son embarras en face d'un système si voisin du sien.

ὀφθέντα[1]. Nous avons vu Nestorius, malgré sa répugnance pour le Θεοτόκος, concéder lui aussi que Marie puisse être nommée « Mère de Dieu *par manifestation*[2] ».

Si l'on fait attention que la théorie du *prosôpon* d'union n'est qu'une subtile fiction, qui permet d'exprimer d'une manière orthodoxe une pensée hétérodoxe, on trouvera que la christologie nestorienne n'est que la christologie de Paul de Samosate, remaniée sans changement substantiel[3].

1. Nous empruntons cette citation et les précédentes, relatives à la christologie de Paul de Samosate, au résumé de Tixeront, *op. cit.*, p. 430-431.

2. Voir plus haut. p. 122.

3. Il ne s'agit évidemment que de la christologie, du mode d'union du Verbe et de l'homme, et non de la doctrine trinitaire. Nestorius s'exprime d'une manière orthodoxe sur la Trinité ; on ne peut en dire autant de Paul de Samosate. Le Dr Fendt, *Die Christologie des Nestorius*, p. 111, n'est pas loin d'être de notre avis : « Soweit darum Nestorius selbst vom Samosatenismus entfernt war : seine Lehre führt in der einen legitimen Reihe ihrer Konsequenzen unerbittlich zu jener Theorie ». Cf. p. 3-4. Il est à remarquer que l'avocat Eusèbe dans sa *Contestatio*, où il cherche à montrer que Nestorius enseigne la doctrine de Paul, Mansi, IV, col. 1008-1011, ne se place qu'au point de vue christologique. Il avait, dès le début, percé à fond le système, et ceux qui l'ont taxé d'exagération se sont montrés moins perspicaces que lui.

CHAPITRE VII

LA DOCTRINE SOTÉRIOLOGIQUE DE NESTORIUS

L'activité théologique de Nestorius s'est concentrée presque exclusivement sur le mystère de l'Incarnation ; ce n'est qu'incidemment qu'il a été amené à dire sa pensée sur l'œuvre de rédemption et de salut opérée par l'Homme-Dieu. L'Homme-Dieu : on sait ce que cela veut dire en style nestorien : une personne humaine unie intimement à la personne de Dieu le Verbe. On devine quelle sera celle de ces deux personnes qui jouera le rôle de Sauveur. Ce ne pourra être la personne divine. car la rédemption a été une œuvre laborieuse accomplie par l'obéissance, la souffrance, le sacrifice et la mort, toutes choses qu'on ne saurait attribuer à Dieu le Verbe. Le Sauveur sera l'homme Jésus, celui que la Vierge a enfanté et qui est uni, de la manière que l'on sait, à la personne divine.

C'est bien là la doctrine du condamné d'Éphèse. Soit qu'il considère le Sauveur comme le modèle qu'il faut imiter pour marcher dans la voie du salut ; soit qu'il l'étudie dans sa fonction de rédempteur proprement dit, payant la dette du genre humain captif du démon et coupable devant la justice divine ; soit enfin qu'il salue en lui, avec l'auteur de l'Epître aux Hébreux, le grand-prêtre de la nouvelle alliance, c'est toujours la personne humaine du Fils de Marie qu'il a devant les yeux.

§ I. — **Jésus modèle.**

Jésus a d'abord contribué au salut des hommes en leur donnant l'exemple d'une vie sainte. Nestorius insiste peu sur ce point, du moins dans ce qui nous reste de ses écrits.

C'est à tort que Jean Cassien, dans son traité *De Incarnatione Christi*, lui a prêté le sentiment des Pélagiens, pour qui la Rédemption n'était qu'un bon exemple [1]. Comme nous allons le prouver tout à l'heure, Nestorius a admis l'existence du péché originel, et il a eu la notion de la *satisfactio vicaria* ou satisfaction par substitution d'un innocent aux coupables. Voici deux passages empruntés au *Livre d'Héraclide* où le Sauveur est présenté comme nous enseignant par sa conduite la pratique de la vertu :

« Après qu'il eut remporté une victoire complète (sur le démon au désert) et qu'il eut entendu la voix d'en haut : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé*, il entreprit d'autres combats pour nous... Il se comporta avec une obéissance parfaite dans toutes les choses humaines, vivant dans l'humilité, sans puissance et sans gloire. Il était persécuté, il était frappé, il craignait de la crainte qui trouble tout homme; il n'avait même pas comme les oiseaux et comme les bêtes une place pour y reposer sa tête ; il allait d'un lieu dans un autre ; il avait à souffrir de toute manière. *C'était pour nous enseigner l'obéissance.* Personne ne le forçait à agir ainsi... *Il supportait toutes les tentations dans le but de nous instruire* [2]. »

« Dans la grandeur de sa condescendance envers l'homme pécheur, (Dieu) est venu dans le déshonneur, l'abaissement et la faiblesse, et il n'a pas rougi de cet abaissement, à cause de l'avantage (qui devait en résulter)..... L'obéissance parfaite de l'humanité (du Christ homme), cette obéissance qui se sacrifie pour Dieu, devait être (pour nous) une leçon d'humilité.... Par sa mort, le Christ a obtenu deux résultats : il a vaincu Satan, et il a enlevé à l'homme le désir de désobéir [3]. »

1. Advertit novus nunc jam, non novae haereseos auctor, qui Dominum Salvatoremque nostrum solitarium hominem natum esse contendit, idem se omnino dicere quod Pelagianistae ante dixerunt : et consequens errori suo esse ut qui utique sine peccato solitarium hominem Jesum Christum vixisse asserit, omnes quoque per se homines sine peccato posse esse blasphemet, nec necessariam quoque exemplo illius dicant redemptionem Domini fuisse, cum ad caeleste regnum suo tantum homines nisu, ut aiunt, valeant pervenire. *De Incarnatione Christi*, lib. I, cap. III. MIGNE, P. L., t. L. col. 23. Cf. lib. V, cap. I, col, 95 sq.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 64.

3. *Ibid.*, p. 69.

Ces affirmations banales ne suffisent certainement pas pour faire de Nestorius un partisan de la sotériologie pélagienne. Entre les deux hérésies, il n'y a sur ce point qu'une ressemblance lointaine consistant dans une tendance à exagérer le pouvoir du libre arbitre pour le bien et à présenter le Christ homme comme soumis à la lutte morale.

§ II. — **Jésus Rédempteur.**

Nestorius se fait du dogme de la Rédemption une conception qui serait satisfaisante, si elle n'était viciée par sa doctrine christologique. Cette conception peut se résumer ainsi : Par la désobéissance du premier homme, la nature humaine tout entière a contracté une dette vis-à-vis de Dieu. Comme elle était insolvable, Dieu a porté contre elle une sentence de condamnation, en suite de quoi elle est devenue sujette du démon. Nouvel Adam, le Christ est venu payer notre dette à la justice divine et nous enlever ainsi très justement à la domination de Satan, qui désormais n'a plus aucune raison de nous opprimer et se trouve dépouillé de tous les droits que lui conférait sur nous l'acte de la condamnation primitive. D'ailleurs, pour échapper au pouvoir de Satan, il faut devenir membre du corps du Christ par le baptême. Le simple catéchumène est encore débiteur, et s'il meurt, l'ennemi réclame son âme comme son bien.

Cette doctrine n'a rien que de très orthodoxe ; un théologien de nos jours ne parlerait pas mieux. Elle surpasse en pureté et en précision l'enseignement de certains Pères grecs, comme Origène et saint Grégoire de Nysse. La théorie des droits du démon n'y tient qu'une place très secondaire, et elle est présentée sous une forme qui n'a rien d'inacceptable. Pourquoi faut-il que Nestorius bouleverse l'économie rédemptrice, après l'avoir si bien exposée, en nous rappelant sans cesse que son Rédempteur n'est point la personne du Verbe unie hypostatiquement à une nature humaine, mais la personne humaine unie à la personne divine ? Pourquoi aussi, pour appuyer cette doctrine hérétique, fait-il un appel inattendu aux droits du démon, en essayant de nous prouver

que ces droits seraient lésés et que Dieu n'agirait pas avec justice à l'égard de son ennemi, si le Rédempteur n'était pas une personne humaine? Ce sont là des conséquences logiques de sa christologie. Les dogmes chrétiens sont intimement unis les uns aux autres ; en attaquer un, c'est, directement ou indirectement, fausser la notion des autres. Montrons par quelques citations l'objectivité de cette courte synthèse.

La satisfaction du Christ.

Nestorius affirme tout d'abord que le but de l'Incarnation a été « d'effacer la faute du premier homme et de rendre à la nature humaine la ressemblance divine, que cette faute lui avait fait perdre[1]. » La faute d'Adam en effet n'a pas seulement nui à lui-même, mais à toute sa race. Celle-ci a contracté par elle à l'égard de Dieu une dette qui n'a fait que s'accroître par les péchés personnels de chaque individu. C'est alors que le Christ, nouvel Adam, est venu s'interposer entre le créancier irrité et la débitrice insolvable, et il l'a fait en alliant merveilleusement la justice à la miséricorde :

» Non hoc solum Christianis praedicandum, quia incommutabilis est Deus Christus, sed et benignus, formam servi accipiens et quod subsistebat existens, ut noveris (cum non solum) non mutatum post unitionem, sed visum simul benignum et justum ; mors enim pro impiis sine peccato carnis est ejus, et quod eam pro inimicis non refugit, inestimabilis benignitatis est gratia : *Vix enim*, secundum Paulum, *pro justo quis moriatur* (Rom. v, 7) ; suscipere autem humanum genus per hominem et reconciliare Adam multa justitiae circumspectio est.

» Justum enim erat, naturam quae offenderat, hanc denuo Deo placitam liberare, et justum est, obnoxiam quondam, quae debitum incurrit, absolvere. *Irreprehensibilem namque et sine querela hominum natura debebat Deo conversationem, sed deficiebat in exsolutione*[2] ; negligentiae enim passiones animam huc atque illuc trahentes, nudam eam a virtutibus impellebant, et rari erant pietatis ac

1. P. 59. Cf.. p. 161 et 188-189.
2. C'est donc à Dieu et non au démon que la dette était due.

justitiae possessores — et quid illi ad illius temporis paupertatem qui viderentur vel putarentur esse possessores! —, per universum autem terrarum orbem debitum erat : *Omnes enim, inquit, peccaverunt et egent gloria Dei* (Rom. III, 23); peccati quoque foenus crescebat. Quid ergo Dominus Christus? Peccatis obligatum videns genus humanum et indignum ad redhibitionem, *non imperio exsolvit debitum, ne justitiam benignitas laederet*, et hujus rei testis Paulus apostolus clamans : *Christus, quem proposuit Deus propitiatorium per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem justitiae ejus* (Rom. III, 25), — ut ostendatur, inquit, benignitas justa, non sine judicio passim et utcunque donata; propterea *Christus debentis suscepit personam naturae et per eam debitum tanquam Adae filius reddidit.* Oportebat enim debitum luentem ex genere deduci ejus, qui id aliquando contraxerat : ex muliere debitum, ex muliere absolutio [1]. »

Ce n'est pas une fois, et en passant, que Nestorius nous montre dans le Christ le nouvel Adam se chargeant de réparer la faute de l'ancien et de payer à la justice divine la dette de notre nature. C'est une doctrine sur laquelle il revient souvent :

» Quoniam homo divinae imago naturae est, hanc autem impulit ac dejecit diabolus in corruptionem, doluit pro sua imagine (Deus) tanquam pro propria statua rex, et corruptum renovat simulacrum, sine semine fingens de virgine naturam secundum (κατὰ) Adam, qui et ipse sine semine figuratus est, humani generis operatur suscitationem per hominem : *quoniam*, inquit, *per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum* (I Corinth. XV, 21) [2]. »

» Nobis debitum maledictum in se suscepit, nobis, inquit, peccatoribus crucis poena debebatur, nos manebat judiciaria condemnatio, nobis omnis poenae genus debitum erat, nos omnis excessus supplicii exspectabat; sed venit ipse et eam quae nobis poena debebatur innoxia carne suscepit, ut

1. Loofs, *op. cit.*, p. 294-255. Le sermon d'où est extrait ce passage ne nous est pas parvenu dans le texte original ; nous donnons la traduction latine de Marius Mercator retouchée par Loofs. Cf. l'édition de Garnier, P. L., t. XLVIII, col. 794-795.

2. *Ibid.*, p. 251.

peccatum ipsum, tanquam injuste irruens condemnaret[1]. »

Dans l'Épître aux Colossiens (cap. II, 14), saint Paul parle d'un acte de condamnation (*chirographum decreti*) porté contre nous, que le Christ a détruit en le clouant à la croix. Nestorius interprète ce « *chirographum decreti* » de la dette de nos péché : cette dette, c'est le Christ qui l'a payée pour nous[2]. Mais comment s'est effectué ce paiement ?

« Disce debitum ut discas retributionem : escae causa Adam poenae debitor factus est ; solvit hanc Christus in deserto esuriens, diaboli super escae refectione consilium spernens. Ille divinitatis contra Deum appetitae reatum incidit, cum audisset a diabolo : *eritis tanquam dii* (Gen. III, 5) et escam promptus invasit ; sed hanc Christus exsolvit, quando daemoni potentiam promittenti, haec enim ad eum dicebat : *Omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me* (Math. IV, 9), et ejus vocem ipse respuens, respondebat : *Vade, Satana : Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies* (Math, IV, 10). Ex inobedientia in ligno poenae Adam debitor fuit ; reddidit et hanc Christus, in ligno obediens factus ; propterea et Paulus ait : *Chirographum peccatorum nostrorum, quod erat nobis contrarium, tulit de medio, adfigens illud cruci* (Col. II, 14) ; et quidem, qui reddebat pro nobis Christus est ; *in ipso autem nostra debitum natura solvebat ; personam enim ejusdem naturae susceperat, cujus passiones in sua passione solvebat,* quia enim *habemus redemptionem in sanguinem ipsius* (Eph. I, 7), ut dictum est a Paulo[3]. »

La peine principale du péché était la mort. Le Christ n'a pas oublié de payer cette dette à la justice divine :

« Il a donné une juste compensation pour nous en changeant notre mort en la mort qui l'a assailli injustement. Lui qui avait observé tous les commandements, était exempt de la mort ; mais il a voulu mourir pour nous et nous faire

1. *Ibid.*, p. 307. Extrait d'un sermon sur l'Incarnation traduit par Marius Mercator. Voir un peu plus loin, p. 307, le passage suivant : « Suscepit in se naturae nostrae peccatum. »

2. Ὁ γὰρ τὸ χειρόγραφον τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἀποδοὺς, ἀποδώσει τὸ παρ'ἐμοῦ... ὑποσχεθὲν γραμματεῖον. *Homélie sur la troisième tentation du Christ*, NAU, le *Livre d'Héraclide*. p. 351-352.

3. LOOFS, p, 256.

bénéficier du prix de sa victoire.... Il n'a pas hésité à se soumettre à la mort, parce qu'il était sûr de la détruire de cette manière.... Ainsi, de même que la défaite d'Adam a été la défaite de tous, de même aussi la victoire de celui-ci a rendu victorieux tous les hommes [1]. »

La doctrine de la *satisfactio vicaria* est, on le voit, nettement exprimée dans tous ces textes. C'est le Christ qui paye à Dieu la double dette de l'humanité : la dette positive consistant dans une vie sainte (*irreprehensibilem et sine querela hominum natura debebat Deo conversationem*) et la dette négative ou le châtiment mérité par la faute originelle et les péchés de chaque individu. Nestorius nous apparaît ici comme un témoin fidèle de la tradition catholique. On ne trouve point chez lui la théorie choquante, exposée par quelques Pères, d'une rançon payée au démon par Jésus-Christ pour le rachat de l'humanité coupable [2]. Ce n'est pas qu'il ignore la doctrine des droits de Satan, mais, à l'exemple de saint Jean Chrysostome et de Théodoret, il la développe sous la forme adoucie que M. Rivière a appelée la théorie de l'abus de pouvoir [3].

Les droits du démon.

Par la permission de Dieu, la nature humaine est devenue la sujette de Satan, à cause du péché [4]. Cet esclavage doit

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 69-70. Le rôle du Christ Rédempteur est encore éloquemment exprimé dans ce passage : προσκυνῶ δὲ σὺν τῇ θεότητι τοῦτον (le Christ) ὡς τῆς θείας συνήγορον αὐθεντίας.... tanquam dominicae bonitatis veneror instrumentum... ; suscipio tanquam formam pro Deo apud nos spondentem.., ; beatifico tanquam obsidem pacis aeternae... ; colo tanquam divinae indignationis propitiatorium... ; amo et revereor tanquam mortalium immortalitatis initium... ; laudo tanquam manum deitatis in vitam me eripientem de morte... ; admiror tanquam januam ad divina introitus. Loofs, p. 261-262. Chacun de ces titres est justifié par un passage de l'Ecriture. Le côté négatif et le côté positif de la rédemption sont suffisamment indiqués.

2. C'est, parmi les Pères grecs, le cas d'Origène et de saint Grégoire de Nysse. Cf. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905, p. 377 sq.

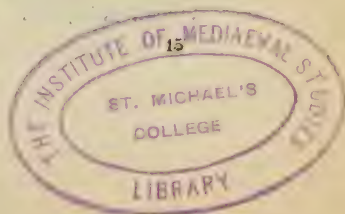
3. Rivière, *op. cit.*, p. 395 et sq. M. Rivière ne parle pas de la doctrine de Nestorius. C'est sans doute parce qu'il n'a pu utiliser le recueil de Loofs, paru la même année que son ouvrage.

4. τὸν Ἀδὰμ τῶν ἀνθρώπων ἡ φύσις λαβοῦσα θεμέλιον, τῷ τοῦ θεμελίου συνέπεσεν πτώματι, καὶ γέγονεν ὑποχείρα τοῦ ῥίψαντος τὸν Ἀδὰμ διαβόλου. *Homélie sur la troisième tentation du Christ.* Nau, p. 353.

durer tant que la dette réclamée par la justice divine n'aura pas été payée. Mais voici que le Christ, nouvel Adam, a soldé pour nous cette créance. Le démon est dès lors dépossédé de tous ses droits sur nous ; s'il continue à nous opprimer, c'est un abus de pouvoir contre lequel nous pouvons légitimement réclamer au tribunal du Juge suprême. Ce n'est pas tout : Satan a commis une injustice flagrante en s'attaquant à un innocent sur qui Dieu ne lui avait concédé aucun pouvoir. Cet innocent, c'est Jésus, l'un de notre race. Voilà un nouveau grief, un grief capital, que notre nature peut faire valoir contre son tyran. C'est en effet sous l'image d'un procès en forme que Nestorius nous expose toute cette doctrine. Voici d'abord un passage où l'on voit la nature humaine plaidant elle-même sa cause devant le souverain Juge :

« Vide nunc naturam nostram in Christo apud Deum causam adversus diabolum perorantem et justis hisce utentem allegationibus : injuria opprimor, justissime judex, diabolus me iniquus impugnat, evidenti adversus me utitur impotentiae tyrannide. Esto, priorem Adam tradiderit morti, quia ejus peccati occasio fuerit ; secundum jam, quem ex Virgine figurasti, ob quam, rex, noxam crucifixit ? qua etiam causa latrones cum ipso una suspendit ? Cur, *qui peccatum non fecit nec dolus inventus est in ore ejus, cum iniquis est deputatus* ? (I Pet. II, 22). Aperte (mihi) tanquam imagini tuae, Domine, invidet ; sine ulla occasione irruens in me, subvertere me nititur, sed tu mihi justum te judicem tribue. Iratus es mihi causa praevaricationis Adae, pro quo si habes Adam sine peccato tibi conjunctum, ut propitieris exoro. Esto propter illum corruptioni (me) tradideris, propter hunc de incorruptione participa ; de mea uterque eorum natura est ; sicut prioris in morte particeps fui, et immortalis vitae secundi particeps fiam. Indubitatis et inexpugnabilibus firmor allegationibus ; omnifariam adversarium supero. Si de corruptione, quae ex Adam mihi facta est, controversiam moverit, ex illius qui peccatum non fecit vita ego e diverso perscribam ; et si me ille ex illius accusat inobedientia, ex hujus eum obedientia reum ego constituam [1]. »

[1]. LOOFS, p. 256-257. Traduction de Marius Mercator.



Ce plaidoyer de la nature humaine s'appuie sur des arguments tout à fait légitimes. Nestorius le déclare en ces termes :

« Hunc de diaboli victoria Christus agens triumphum : *nunc judicium, inquit, est mundi hujus, nunc princeps mundi mittetur foras* (Joa. XII, 31). Sicut enim protoplasti tenuit diabolus culpam adversus omnem ejus posteritatem et originariam habuit actionem, sic inculpatas in Christo primitias massae suae natura cum possedisset, adversus diabolum nitens ipsis vincebat defensionibus, de quibus adversarius praesumebat. In Christo enim justissime primitiarum suarum contra eum inculpatam originem profert, si priores ex Adam reatus causas diabolus ingerit, et hoc est quod Paulus ait : *Christus mortuus est pro peccatis nostris, immo qui et resurrexit, qui est in dextera Dei, (qui) etiam interpellat pro nobis;* interpellat namque pro nobis a Christo tanquam vestis induta natura nostra, libera prorsus ab omni peccato et inculpabilis originis suae defensionibus nitens, sicut ad poenam ex peccato ille, qui prior figuratus est, suo generi exstitit causa. Haec suscepti hominis occasio, ut homo per carnem dissolveret, quae per carnem orta est corruptio [1]. »

La nature humaine n'est pas seule à soutenir le procès contre le démon. Elle possède dans le Christ un avocat tout-puissant qui prend sa défense et réfute victorieusement les accusations de l'adversaire :

« *Unus Deus et (unus) mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus* (I Timoth. II, 3), homo persona, qua videtur et paret, Deus autem conjuncta deitatis natura mediatrix, pro natura nostra adversum diabolum suscipiens causam. Ille peccatum ex Adam tanquam chirographum proferebat, et e diverso Christus ex carne sine peccato debiti hujus evacuatione nitebatur. Ille condemnationem quae per Evam adversus totam naturam processerat, relegebat ; Christus vero justificationem, quae per beatam Mariam generi obvenerat, referebat. Ille intendebat in paradiso escam incontinentium ; Christus e contrario aceto potatam in se humanam naturam nullum

1. *Ibid.*, p. 357-359.

ob peccatum esse monstrabat; solvit omnia quaecumque adversum nos diabolus allegabat et causae hujus victoriam praedicabat dicens : « *Nunc judicium est mundi hujus* (Joan. xii, 31) ; in me, inquit, judicatur hic mundus, de mea incarnatione superatur : *nunc*, inquit, *judicium est hujus mundi et princeps hujus mundi mittetur foras,* tanquam de judicio improbus calumniator exsolutum chirographum proferens et in non debentes infestus insiliens[1]. »

Le Christ d'ailleurs ne prend que la défense des siens, c'est-à-dire de ceux qui par le bain salutaire du baptême sont devenus ses frères. Les catéchumènes restent encore sous la domination de Satan, et lorsqu'ils meurent, celui-ci n'oublie pas de réclamer leurs âmes aux bons anges :

« Hoc beneficium omnibus confert lavacri salutaris necessarium sacramentum ; qui enim ablutus est baptismo, fit illius domesticus et concorporatus et familiaris qui illud chirographum solvit, et cum ipso coelorum efficitur incola : *Ubi enim ego*, inquit, *illic et minister meus est* (Joan. xii, 26). Manet autem debitor catechumenus, tanquam ejus, qui evacuavit chirographum, alienus ; cujus anima, cum de carne migraverit, angelis perductoribus animarum se interponens diabolus : « hanc, inquit, meam exstantem cur eripitis animam ? meum jus, meam invaditis possessionem, meos invaditis debitores.... Illi eis in terris ecclesiarum januas claudunt[2], vos autem ad eorum susceptionem de coelis occurritis. Juri meo, o angeli, vim inferre conamini ; quid enim vobis cum catechumenis videtur esse commune ? Non sunt renati ex aqua et Spiritu, ut perducantur a vobis ad regna coelorum ; haereditati, quae obnoxia mihi est, non renuntiaverunt ; evectionem regiam non habentes cursu regali iter quo pacto conficient[3] ? »

Ce passage est intéressant, non seulement parce qu'il montre clairement en quoi consistent les droits du démon,

1. *Homélie sur Adam.* Loofs, p. 348-349. Traduction de Marius Mercator.

2. Allusion an renvoi des catéchumènes avant la messe des fidèles.

3. Loofs, p. 349-350. Ce conflit entre Satan et les bons anges rappelle la description du jugement particulier donnée par certains théologiens orientaux de nos jours sous le nom de *télonies* (douanes). Cf. Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe, traduite par un Russe,* Paris, 1860, t. II, p. 630 et suiv.

mais encore parce qu'il fait vivement ressortir la nécessité du baptême et en indique les principaux effets.

Cette manière d'envisager les droits du démon devait être familière aux théologiens d'Antioche. Saint Jean Chrysostome ébauche dans une de ses homélies l'allégorie dn procès si bien développée par Nestorius[1]. Au lieu de deux avocats plaidant chacun leur cause devant le juge, Théodoret nous présente en Jésus-Christ et en Satan deux combattants ; mais si la métaphore change, l'idée est la même. Voici un extrait du discours que l'évêque de Cyr place dans la bouche du Christ vainqueur à l'adresse de son rival :

« Te voilà pris, méchant, saisi dans tes propres filets. »

« La loi divine condamnait à mort les pécheurs : toi, tu as livré à la mort celui qui ne connaissait même pas le péché. Ton avidité insatiable a été la cause de cette cruauté suprême. Mais puisque tu t'es emparé injustement d'un seul, tu seras dépouillé justement de tous les autres. Tu as mangé une nourriture défendue, tu rendras toute celle que tu avais déjà avalée. Tu apprendras ainsi à tous à se contenter de ce qui leur revient, en s'abstenant de ce qui ne leur appartient pas... Puis donc que, ayant reçu pouvoir sur les pécheurs, tu as attaqué un corps exempt de péché, abandonne ton pouvoir, lâche ta tyrannie. Je les délivrerai tous de la mort, et non pas par simple miséricorde, mais par une miséricorde juste ; non pas par un pouvoir despotique, mais par un pouvoir juste. J'ai payé la dette du genre humain[2]. »

Bien que dépouillé par la satisfaction du Christ de tous ses droits sur nous, Satan continue cependant à nous faire la guerre ; mais son pouvoir est diminué. Ses injustes agressions, Dieu les permet pour rendre plus évidente sa malice, plus honteuse sa défaite et plus éclatante la victoire des fidèles disciples du Christ :

« Satan continue à séduire, afin de rendre manifeste sa

1. « Mais comment le monde est-il jugé en moi ? — c'est le Christ qui parl —. On réunira comme un tribunal et on dira au diable : Soit ! Tu as mis à mort tous les hommes, parce que tu les as trouvés dans le péché. Mais le Christ, pourquoi le tuer ? N'est-ce pas une injustice flagrante ? » *In Joan.* homil. LXVIII. P. G., t. LIX, col. 372. Cf. Rivière, *op. cit.*, p. 396-397.

2. *De Providentia. sermo* X, P. G., t. LXXXII, col. 757-760. Rivière, p. 429-430.

propre condamnation et celle de ceux qui lui obéissent, parce qu'il n'a plus la même force pour induire les hommes en erreur. C'est aussi afin de rendre plus éclatante la victoire de ceux qui ne lui obéissent pas : *Personne en effet ne sera couronné s'il n'a pas combattu légitimement* (II Timoth. II, 5).... Ceux qui sont dans le Christ doivent lui ressembler non seulement par la grâce de la résurrection, mais encore par leurs œuvres et leurs actions individuelles ; celle-là est universelle ; celles-ci sont individuelles [1]. De peur qu'on ne pensât que la nature du Christ a été formée d'une manière tout à fait spéciale et unique qui lui rendait le péché impossible, et que c'est pour cela qu'elle a remporté la victoire, (Dieu) a fait en sorte que Satan fût vaincu par de nombreuses myriades, dans notre nature, de la même manière que par le Christ : à savoir par ceux qui observent exactement les commandements. Ceux-là se conduisent dans le corps à peu près comme les incorporels (les anges). Au milieu des difficultés, de l'angoisse et de toute sorte d'infirmités, ils supportent les sollicitations de la nature et ses mouvements (désordonnés), ainsi que les attaques du dehors. Ils restent vainqueurs sur tous les points, et la défaite de Satan augmente en proportion des efforts qu'exige l'observation des commandements, tandis que lui pensait que la chute des hommes serait rendue beaucoup plus facile dans une pareille conduite [2]. »

La personne du Rédempteur.

Cette conception du rôle de Satan dans l'économie de la Rédemption est devenue classique en théologie. Ici encore, nous pouvons saluer en Nestorius un interprète fidèle de la pensée catholique. Là où il s'égare, c'est lorsque, conformément à son système christologique, il enseigne que le Rédempteur n'est pas Dieu le Verbe, mais le Christ uni au Verbe :

« Haec suscepti hominis occasio, ut homo per carnem dis-

1. Nestorius veut dire que le bienfait de la résurrection regarde la nature, tandis que les bonnes œuvres sont le fait de chaque individu.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 71-72.

solveret, quae per carnem orta est corruptio ; hujus hominis, non deitatis, tertii diei sepultura est ; hujus pedes detenti sunt clavis ; hunc Spiritus sanctus in utero figuravit ; de hac carne Dominus ad Judaeos : *Solvite*, inquit, *hoc templum, et in triduo suscitabo illud* (Joan. II, 19). Numquid ego duplicem Christum solus appello ? Nonne semetipsum et templum solubile et Deum nuncupat suscitantem ? Si autem Deus erat qui solvebatur — quae in caput Arii blasphemia convertatur —, dixisset Dominus : Solvite deum istum et in triduo suscitabitur ? Si mortuus est Deus, sepulturae mandatus, est inane illud in Evangelio dictum : *Quid me quaeritis occidere hominem qui vera locutus sum vobis* (Joan. VIII, 40)[1]. »

« Le Christ d'ailleurs n'est pas un pur homme, ô sycophante, mais il est à la fois Dieu et homme. S'il était seulement Dieu, il aurait fallut dire, ô Apollinaire : *Pourquoi cherchez-vous à me tuer, moi un Dieu, qui vous ai dit la vérité ?* Mais voici qu'il dit : *Pourquoi cherchez-vous à me tuer, moi un homme ?* C'est celui-là qui a été couronné d'épines. C'est celui-là qui a dit : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?* C'est celui-là qui á subi une mort de trois jours. Celui-là, je l'adore avec la divinité comme le témoin de la divine Majesté... Je le vénère comme l'instrument de la miséricorde du Seigneur[2]. »

« Ne te glorifie pas, ô Juif : ce n'est pas un Dieu que tu as crucifié[3]. »

« Si quelqu'un en reconnaissant les souffrances de la chair, les attribue aussi au Logos de Dieu, de même qu'à la chair dans laquelle il a paru, sans discerner la dignité des natures, qu'il soit anathème[4]. »

1. Loofs, p. 259.

2. Ἀλλ' οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ Χριστὸς, συκοφάντα, ἀλλ' ἄνθρωπος ὁμοῦ καὶ Θεός. Εἰ δὲ μόνον ὑπῆρχε θεὸς, ἐχρῆν, Ἀπολλινάριε, εἰπεῖν· τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι, θεὸν, ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα; nunc autem dicit : Quid me quaeritis occidere hominem ? Οὗτος ὁ τὸν ἀκάνθινον περιθέμενος στέφανον..., οὗτος ὁ τριήμερον τελευτὴν ὑπομείνας· προσκυνῶ δὲ σὺν τῇ θεότητι τοῦτον ὡς τῆς θείας συνήγορον αὐθεντίας· Loofs, p. 259-260. Saint Cyrille ne sait trop comment expliquer la dernière expression : τῆς θείας συνήγορον αὐθεντίας. *Adversus Nestorium*, lib. II, 10. P. G., t. LXXVI, col. 97-100.

3. Μὴ καυχῶ, Ἰουδαῖε, θεὸν οὐκ ἐσταύρωσας. Loofs, p. 360. Cf. p. 60.

4. XIIe *contre-anathème contre Cyrille*. Loofs, p. 217. Nestorius semble parfois

Inutile de multiplier les citations et de répéter ce que nous avons déjà dit en parlant de la communication des idiomes. Ce qu'il importe de remarquer, c'est l'ingénieux parti que Nestorius a su tirer de la théorie des droits du démon en faveur de sa christologie. Cette théorie, telle qu'il l'expose, paraît, au premier abord, inoffensive. Mais à y regarder de près, elle présente un réel danger pour la doctrine orthodoxe et cadre merveilleusement avec le nestorianisme. Voici comment :

Le point de départ de la théorie est celui-ci : Dans l'œuvre du relèvement de l'humanité, Dieu n'a pas voulu user seulement de miséricorde ; il lui a plu de manifester aussi sa justice et sa sagesse. Au lieu d'accorder aux coupables un pardon pur et simple et de les arracher d'autorité à la domination de Satan, il a voulu qu'un homme fût cause de notre salut comme un homme avait été la cause de notre perte ; que Satan, qui avait triomphé du premier homme, fût vaincu par un nouvel Adam semblable au premier. Ce raisonnement, les Pères les plus orthodoxes le font souvent. Saint Cyrille d'Alexandrie, par exemple, s'en sert pour réfuter Apollinaire et lui montrer que si Jésus-Christ n'avait pas pris la nature humaine dans son intégrité, le démon aurait de quoi se glorifier et s'enorgueillir d'avoir eu Dieu pour antagoniste et d'avoir été vaincu par lui ; car ce serait pour lui un grand honneur d'avoir été vaincu par Dieu [1].

Mais l'évêque d'Alexandrie songeait-il que Nestorius pouvait se prévaloir de cette idée pour attaquer l'union hypostatique ? En effet, dans le cas de l'union hypostatique, qui a vaincu Satan ? Est-ce un homme ? N'est-ce pas Dieu le Verbe en personne, non sans doute par sa nature divine, mais par sa nature humaine ? Celle-ci, n'étant pas une personne, une hypostase, ne s'appartient pas ; elle est un instrument entre les mains de Dieu le Verbe, et c'est à Dieu le Verbe qu'il faut attribuer la victoire. Il y a dès lors une disproportion

attribuer la rédemption à Dieu lui-même, mais sa véritable pensée ne tarde pas à se trahir. Voir, par exemple, le *Livre d'Héraclide*, p. 70.

1. Cyrill. Alex., *De Incarnatione Domini*. P. G., t. LXXV, col. 1444. Rivière, *op. cit.*, p. 428-429.

immense entre l'Adam du paradis terrestre et le Crucifié du Golgotha. Le premier n'était qu'un homme; le second est une personne divine unie à la nature humaine. Dès lors, l'équilibre exigé par la justice est rompu. En fait, Satan n'a pas été vaincu par une personne humaine, mais par une personne divine.

Le logicien rigoureux qu'était saint Grégoire de Nysse s'était aperçu de ce vice de forme. Obligé de reconnaître que c'était Dieu qui avait vaincu le démon, mais Dieu dissimulé sous le vêtement de la chair pour tromper l'ennemi[1], il légitimait cette supercherie en disant que Dieu avait justement trompé le démon, parce que celui-ci avait trompé l'homme. « Car il faut appliquer à chacun les principes qu'il a posés, de même qu'on ne tire de récolte d'un champ que suivant la semence qu'on y a mise. C'est ainsi que le diable a recueilli justement les principes qu'il avait semés. Il avait trompé l'homme par l'appât du plaisir; il est trompé par l'apparence humaine du Sauveur, Il y a cependant une différence, mais qui est tout à l'avantage de Dieu. Le diable avait usé de fraude pour perdre les hommes; Dieu en use pour les sauver[2]. »

Nestorius ne pouvait envisager la question sous cet angle. Admettant dans le Christ deux personnes, la personne divine et la personne humaine, il ne pouvait voir dans la solution de saint Grégoire de Nysse qu'une vaine échappatoire. Lui seul, avec son dualisme hypostatique, était à même d'accorder au démon une justice complète et de le faire vaincre par une personne humaine. Il n'a pas manqué de tirer avantage de sa position et d'attaquer à la fois, au nom des droits du démon, la christologie arienne, la christologie apollinariste et la cyrillienne :

« Ni ceux qui disent, comme les Ariens, que la chair a été

1. « Dieu s'est caché sous le voile de notre nature : le diable, comme un poisson vorace, en se précipitant sur l'appât de l'humanité, s'est pris à l'hameçon de la divinité. — Il pensait le tenir dans la mort comme un homme. Mais le Christ a agi suivant sa nature : lumière, il a dissipé les ténèbres; vie, il a détruit la mort ». *Greg. Nyss.*, *Oratio catech. magna*, 26. P. G., t. XLV, col. 68-69. Rivière, p. 385-386.

2. Rivière, p. 386.

unie à Dieu le Verbe par une composition naturelle et qu'il souffrait dans sa nature, ni ceux non plus qui disent que l'union a eu lieu avec une chair animale, ni ceux qui disent qu'elle eut lieu avec l'âme raisonnable et la chair, en sorte qu'il souffrait par une sensibilité naturelle les souffrances du corps et de l'âme sensitive [1], ne laissent subsister vraiment la notion de l'Incarnation. *N'avouent-ils pas ainsi que c'est par tromperie que Satan a été vaincu par celui qui avait été vaincu ; celui-ci ne l'ayant pas vaincu par sa propre force, mais ayant eu besoin d'un défenseur, c'est-à-dire de Dieu son créateur, qui combattait ou bien ouvertement, ou bien d'une façon cachée ? Dès là que Satan, sans avoir attaqué Dieu, a été vaincu par lui, c'est Satan qui a vaincu, parce qu'il a prouvé que l'amour de Dieu envers l'homme est inique et que l'exaltation de l'humanité a tourné en quelque sorte à la honte de tous et à l'humble adoration de toute autorité et de toute puissance.* Si Dieu voulait en agir ainsi avec l'homme, il était inutile de recourir à cette ruse et à cette tromperie, car il fait tout ce qu'il veut. Ce subterfuge d'ailleurs ne pouvait couvrir (sa réputation) ; car celui qui cherche à se cacher est à lui-même son propre accusateur. Ils en arrivent ainsi à dire le contraire de ce qu'ils veulent ; ils compromettent Dieu et plaident la cause du démon [2]. »

En vérité, il faut reconnaître que Nestorius a raison et que la logique est de son côté. Poussée jusqu'au bout, la théorie des droits du démon, même sous la forme mitigée de l'abus de pouvoir, conduit au nestorianisme, voire à la négation radicale de la divinité du Rédempteur. Il s'en faut du reste que les Pères l'aient prise avec cette rigueur. C'était pour eux une fiction poétique plutôt pu'une doctrine arrêtée, une sorte de rhétorique théologique destinée à dramatiser la défaite du démon. Comme le dit M. Rivière, qui a étudié la question de près, « on peut mettre en fait, sans crainte d'être démenti, que pour exprimer l'œuvre rédemptrice du Sauveur, pas un seul des Pères ne s'en est jamais contenté ; et que,

1. Allusion à la doctrine cyrillienne, telle que Nestorius affecte continuellement de la comprendre.
2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 78-79. Voir aussi p. 80.

chez ceux-là même qui l'ont le plus complètement adoptée, elle reste à un rang secondaire, d'où bientôt une meilleure théologie ne devait pas tarder à la bannir[1] ». Quelque habileté qu'ait déployée Nestorius en l'exploitant à son profit, chez lui aussi, nous l'avons vu, elle est reléguée au second plan. Ce que nous allons dire de sa doctrine sur le sarcerdoce de Jésus-Christ achèvera de le montrer.

§ III. — **Jésus prêtre.**

C'est dans l'*Epître aux Hébreux* que Nestorius trouvait les textes les plus favorables en apparence à sa christologie[2], et comme cette épître traite spécialement du sacerdoce de Jésus-Christ, il a été amené à parler incidemment du Sauveur considéré comme le grand-prêtre de la Nouvelle Alliance. Il affirme d'abord que ce n'est pas Dieu le Verbe qui est prêtre, mais la personne humaine du Christ :

« Si quelqu'un dit que le Verbe qui existait au commencement est devenu le pontife et l'apôtre de notre foi et s'est offert lui-même pour nous, au lieu de dire que cet apostolat est propre à l'Emmanuel ; s'il attribue le sacrifice de la même manière à l'auteur de l'union et à celui qui a été uni pour ne former qu'un seul Fils, refusant ainsi de donner à Dieu ce qui vient de Dieu et à l'homme ce qui revient à l'homme, qu'il soit anatthème[3]. »

« *Considérez*, (dit saint Paul), *l'apôtre et le grand-prêtre de votre foi, Jésus-Christ, qui a été fidèle à celui qui l'a établi, comme le fut Moïse dans toute sa maison* (Hebr. III, I)... Entendant le nom d'apôtre, ils songent aussitôt que Dieu le Verbe est cet apôtre ; lisant le titre de grand-prêtre ils s'imaginent que le grand-prêtre, c'est la divinité : idée étrange et insensée. Comment en effet ne pas voir que cette appellation

1. Rivière, *op. cit.*, p. 486. Parlant de la théorie de l'abus de pouvoir, M. Rivière écrit, p. 414 : « Nous sommes bien en présence d'une théorie nouvelle, indépendante de la première (la théorie de la rançon) et, à tout prendre, inoffensive, sinon tout à fait satisfaisante. » Nestorius vient de nous prouver qu'elle n'était pas si inoffensive que cela.

2. Voir la table des citations dressée par Loofs, p. 394, et celle de Nau pour le *Livre d'Héraclide*, p. 394.

3. Xe *contre-anathème contre Cyrille*, Loofs, p. 26.

d'apôtre désigne un homme? Qui, en entendant parler de grand-prêtre, pourrait songer à appliquer ce titre à l'essence de la divinité[1]? »

Un argument facile se présente de lui-même à Nestorius pour appuyer sa doctrine :

« Si la divinité est le pontife, quel est celui qui est honoré par le sacrifice sacerdotal? Si celui qui offre est Dieu, il n'y a plus personne à recevoir l'oblation ; car qu'y a-t-il de plus grand que la divinité, pour que celle-ci puisse sacrifier à un plus grand? Et qui la force à offrir un sacrifice, ô hérétique? car il faut de toute nécessité que le pontife sacrifie, ayant besoin lui-même de la grâce obtenue par le sacrifice, suivant cette parole de Paul : « *Tout pontife, pris du milieu des hommes, est établi pour les hommes dans le service de Dieu ; l'indulgence pour les ignorants et les égarés lui est facile, parce que la faiblesse est aussi son partage ; et c'est à cause de cette faiblesse qu'il doit offrir les sacrifices pour ses propres péchés comme pour ceux du peuple* (Heb. v, 1-3). Or la nature de la divinité n'a pas besoin du perfectionnement qui vient de la grâce. Comment donc peuvent-ils se figurer que Dieu le Verbe est appelé grand-prêtre, lui qui n'a pas besoin comme les pontifes de sacrifice pour sa propre perfection[2]? »

Ce raisonnement est spécieux, et il donne encore du fil à retordre aux théologiens qui veulent expliquer comment Dieu le Verbe est à la fois le prêtre qui offre et le Dieu qui reçoit

1. ἀποστόλου γὰρ ἀκούοντες ὄνομα, τὸν Θεὸν Λόγον νοοῦσιν ἀπόστολον, ἀρχιερέως ἀναγινώσκοντες κλῆσιν, θεότητα τὸν ἀρχιερέα φαντάζονται · παράδοξος φρενοβλαβείας ἰδέα. Τίς γὰρ ἀποστόλου προσηγορίαν μαθὼν οὐκ εὐθὺς ἄνθρωπον ταύτην μηνυόμενο ἔγνω; Τίς ἀρχιερέως ὀνομασίαν ἀκούων, θεότητος ἂν οὐσίαν νομίσειεν; Loofs, p. 232

2. Εἰ γὰρ ἀρχιερεὺς ἡ θεότης, τίς ὁ τῇ παρὰ τῆς ἀρχιερωσύνης λειτουργίᾳ θεραπευόμενος; Εἰ θεὸς ὁ προσφέρων, οὐδεὶς ᾧ προσφέρεται. Τί γὰρ θεότητος μειζον, ἵν' ὡς ἐλάττων προσφέρῃ τῷ μείζονι ; Τί δὲ αὐτὴν, αἱρετικὲ, τὸ προσφέρειν καταναγκάζον... Θεότητος δὲ φύσις τῆς ἐκ χάριτος ἀνενδεὴς τελειώσεως. Πόθεν οὖν αὐτοῖς ὁ θεὸς Λόγος κεκλῆσθαι νῦν ἀρχιερεὺς ἐνομίσθη ; Loofs, p. 232-233. Et Nestorius continue à commenter les passages de l'Epître aux Hébreux qui mettent vivement en relief le côté humain de la personne du Rédempteur. Dans un autre sermon traduit par Marius Mercator, il répète le même argument : « *Quia Deus pontifex factus est ferre non possum ; si enim Deus pontifex et opifex est, cui a pontificibus legatio exhibenda est?* » Loofs, p. 338. Danc le *Livre d'Héraclide*, Nestorius concède que Dieu le Verbe puisse être appelé grand-prêtre : « Il est vraiment souverain pontife, celui qui nous est né consubstantiel et fils de notre race ; *à cause de cela, Dieu le Verbe est dit aussi souverain pontife* », p. 221. Mais cette

l'offrande. Dans la théorie nestorienne tout est clair, mais de cette clarté qui, en supprimant le mystère, contredit la foi.

C'est donc l'homme Jésus uni au Verbe qui a offert à Dieu le sacrifice rédempteur. Mais qu'a-t-il offert, et pour qui?

« Le Christ nous a été envoyé de la race d'Abraham à cause de la bénédiction promise, afin qu'il offrît son corps en sacrifice pour lui et pour les fils de sa race... Pour sa race, pour la délivrer de la condamnation attirée par la signature donnée au péché[1]. Bien qu'il fût exempt de tout péché, il s'est offert pour lui-même, afin qu'il lui fût donné un nom supérieur à tous les noms... Tout pontife a besoin de sacrifice pour ses péchés, mais le Christ n'en avait pas besoin pour ses péchés[2]. »

En mourant sur la croix, Jésus-Christ a offert à Dieu un véritable sacrifice pour la rédemption de l'humanité coupable. Il a aussi mérité pour lui-même l'exaltation de son nom. Ici encore, Nestorius est l'écho de la tradition. N'était sa théorie christologique, il n'y aurait rien à reprendre à sa doctrine sotériologique.

concession doit s'expliquer comme celle qu'il fait relativement au θεοτόχος : Dieu le Verbe peut être appelé grand-prêtre, parce qu'il est uni à celui qui est grand-prêtre.

1. Allusion au *chirographum decreti* dont parle saint Paul, Col. II, 14.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 222-223. Cf. Loofs, p. 240 : αὐτὸς γὰρ ἡμῖν τῆς ἐπηγγελμένης ἀρχιερεὺς εὐλογίας ἐκ σπέρματος Ἀβραὰμ ἀπεστάλη, ὡς ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τοῦ γένους τὴν τοῦ σώματος θυσίαν συνεπαγόμενος. Les mots qui suivent σημειωτέον, ὅτι ὁμολογήσας πάντα ἀρχιερέα δεῖσθαι θυσίας καὶ ὑπεξελὼν τὸν Χριστὸν, ὡς μὴ δεόμενον ἐν τούτοις, ὑπὲρ ἑαυτοῦ φησι προσφέρειν καὶ τοῦ συγγενοῦς, θυσίαν » ne sont pas de Nestorius. C'est une remarque de celui qui réunit les extraits des écrits de Nestorius pour le concile d'Ephèse. Loofs, p. 17.

CHAPITRE VIII

NESTORIUS ET LES DOCTRINES PÉLAGIENNES

Certains écrivains occidentaux virent dans l'hérésie nestorienne, dès son apparition, comme un fruit naturel du pélagianisme, dont l'histoire touchait alors à sa fin. Nous avons dit plus haut que Jean Cassien avait attribué à Nestorius la conception pélagienne de la Rédemption [1]. Il établit aussi un rapprochement entre les deux hérésies au point de vue christologique [2]. D'autres auteurs, à la suite de Marius Mercator, ont pensé que le pélagianisme dérivait, par l'intermédiaire d'un certain Rufin de Syrie, de Théodore de Mopsueste et de son école. Pélage aurait été endoctriné à Rome par ce Rufin, dont on fait un disciple de Théodore, sous le pontificat du pape Anastase (398-402) [3]. Aucune de ces deux hypothèses ne nous paraît sérieusement fondée au point de vue historique. Ce qui est sûr, c'est que Théodore de Mopsueste rejeta expressément la doctrine du péché originel, dès qu'il eut connaissance des controverses soulevées tant en Orient qu'en Occident par Pélage et Célestius. Au témoignage de Marius Mercator [4] et de Photius [5], il écrivit cinq livres *contre ceux qui disent que les hommes pèchent par nature et non de propos délibéré*, πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους.

1. Voir p. 219.
2. *De Incarnatione Christi*, lib. V, cap. II. P. L., t. L, col. 98 sq. Saint Prosper a vu aussi dans la pélagianisme la source du nestorianisme. *Ibid.*, col. 96 en note.
3. *Marii Mercatoris liber subnotationum in verba Juliani*, 2. P. L., t. XLVIII, col. 111.
4. *Theodori Mopsuesteni excerpta. Ibid.*, col. 1051 sq.
5. Photius, *Bibliotheca*, cod. CLXXVII, P. G., t. CIII, col. 513-518.

On peut concéder aussi qu'il existe une certaine affinité entre le nestorianisme et le pélagianisme, car l'un et l'autre sont le produit d'une tendance rationaliste ; mais on fera bien de remarquer qu'une telle affinité peut se découvrir à peu près entre toutes les hérésies. Hors de là, il ne paraît pas que Pélage ait influencé Nestorius, ni que Théodore de Mopsueste ait été le maître de Pélage, soit directement, soit même indirectement. Les deux hérésies se développèrent indépendamment l'une de l'autre, et presque simultanément. Le concile d'Éphèse les associa dans une commune condamnation[1].

Sans rien devoir à Pélage pour sa théorie christologique, Nestorius n'a-t-il pas admis les doctrines pélagiennes sur l'état primitif de l'homme, le péché originel et la grâce ? Certains historiens et quelques théologiens l'ont prétendu. Pour appuyer leur affirmation, ils ont fait valoir plusieurs raisons. Tout d'abord, Nestorius est un disciple de Théodore de Mopsueste, négateur du péché originel. Ensuite, on remarque que les Pélagiens ne sont pas nommés dans l'édit contre toutes les hérésies porté par Théodose II, le 30 mai 428, sous l'inspiration de Nestorius, dont on connaît le zèle fougueux déployé au début de son épiscopat. Fait plus grave : Nestorius fit bon accueil à plusieurs des évêques italiens exilés pour avoir refusé de souscrire l'*Epistola tractoria* du pape Zosime condamnant le pélagianisme. Et quand Marius Mercator, qui se trouvait alors à Constantinople, eut dévoilé dans son *Commonitorium super nomine Caelestii*[2] l'hérésie de ces évêques, et qu'il eut obtenu de Théodose II leur expulsion, Nestorius adressa à Célestius une lettre de consolation et d'exhortation à rester fidèle à la vérité, malgré les persécutions[3]. Ce n'est pas tout. Le P. Garnier a découvert dans un passage de la seconde lettre de Nestorius à saint Cyrille la mention d'un concile réuni par Nestorius, à Constantinople, tout exprès pour condamner la doctrine catho-

1. Dans deux de ses canons, le premier et le quatrième, le concile d'Éphèse anathématise ceux qui professent les doctrines de Célestius, le grand théologien du pélagianisme. MANSI, *Ampliss. coll. Concil.*, t. IV, col. 1471.

2. Voir cet ouvrage dans Migne. P. L., t. XLVIII, col. 61-108.

3. LOOFS, *op. cit.,* p. 172-173.

lique du péché originel comme entachée de manichéisme[1].

Ajoutons que l'histoire du concile d'Éphèse semble confirmer que Nestorius était pélagien. Nous voyons en effet plusieurs des évêques italiens exilés soutenir sa cause, durant le concile. A plusieurs reprises, les lettres des Pères orthodoxes signalent des Pélagiens, Πελαγιανοί. Κελεστιανοί dans le groupe dit des Orientaux[2]. C'est sans doute ce fait qui détermina le concile à condamner les erreurs de Célestius, après s'être fait lire le pièces se rapportant à la déposition de Pélage, de Célestius, de Julien d'Eclane, de Persidius, de Florus, de Marcellin, d'Orontius et de tous leurs partisans[3].

Si spécieuses qu'elles soient, ces raisons n'arrivent point à nous convaincre. La première ne renferme qu'une présomption peu solide. S'il est vrai que Nestorius a fait sien le système christologique de Théodore de Mopsueste, il n'est nullement établi qu'il ait partagé sa manière de voir sur le reste de la doctrine théologique. On sait au contraire que le disciple ne se gêna pas pour censurer publiquement une opinion erronée émise par le maître dans un sermon[4]. Que l'édit de Théodose II contre les hérétiques ait été inspiré par Nestorius, la chose ne fait pas de doute, mais l'oubli des Pélagiens a-t-il été prémédité ? Il est permis d'en douter. On ne voit pas en effet que Nestorius soit entré en relation avec les évêques exilés d'Italie, antérieurement au 30 mai 428, date de la publication de l'édit, alors qu'il n'y avait qu'un mois et demi qu'il avait reçu la consécration épiscopale. Si l'on a passé les Pélagiens sous silence, c'est sans doute parce qu'ils ne faisaient pas courir grand danger à la foi dans l'Empire d'Orient.

Quant à la conduite personnelle de Nestorius à l'égard des

1. Migne, P. L., t. XLVIII, col. 821-828, en note. Le passage auquel Garnier fait allusion est obscur, tant dans la traduction de M. Mercator que dans le texte original. Loofs propose la leçon suivante : *Scito deceptum te esse ab eis, qui hic a sancta synodo depositi sunt, utpote quae sunt Manichaeorum sapientes, aut forte a clericis, qui sunt tuae caritatis. Nestoriana*, p. 180. Cf. P. L., *loc. cit.*, col. 821.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1329, 1424-1425, 1457.

3. *Ibid.*, col. 1338. C'est dans une lettre écrite au pape, à l'issue de la V[e] session, que les Pères déclarent avoir fait lire et confirmé les décisions prises à Rome contre les Pélagiens. On n'a pas d'autre détail sur cette affaire.

4. Voir plus haut, p. 20.

Pélagiens exilés, on peut l'expliquer autrement qu'en lui prêtant les doctrines de Célestius et de Julien d'Eclane. On sait avec quelle habileté les chefs du pélagianisme savaient dissimuler leur hérésie et comment ils arrivèrent plusieurs fois à tromper les catholiques et le pape Zosime lui-même[1]. Il est vraisemblable que Julien, Florus, Orontius et les autres dont parle Nestorius dans sa première lettre au pape Célestin[2], n'eurent pas trop de peine à se donner les apparences de l'orthodoxie aux yeux de l'évêque de Constantinople. Celui-ci, flatté de voir qu'on recourait à son crédit et à ses bons offices, tout désireux de se donner de l'importance et d'évoquer à son tribunal des causes déjà jugées, ne fit point la sourde oreille aux continuelles jérémiades[3] des hérétiques, et il écrivit lettres sur lettres au pape Célestin pour lui demander des renseignements sur les exilés, que certains déclaraient hérétiques, que d'autres proclamaient orthodoxes. La lettre à Célestius, écrite probablement après l'édit d'expulsion provoqué par les dénonciations de Marius Mercator, suppose, non que Nestorius était pélagien, mais que Célestius avait convaincu Nestorius de son orthodoxie et peut-être avait adopté sa théorie christologique pour mieux le mettre dans ses intérêts. L'attitude des évêques pélagiens durant le concile d'Éphèse s'explique de la même manière. Ou ils sont devenus nestoriens par politique, ou ils ont trompé Nestorius, ou bien celui-ci, une fois compromis, a cru bon de ne pas rebuter des persécutés, qui pouvaient grossir le nombre de ses partisans. Du prétendu concile d'inspiration pélagienne que Nestorius aurait tenu à Constantinople, il n'y a rien à dire, sinon que c'est une invention du P. Garnier[4]. Dans la lettre à Cyrille, il est seulement

1. Pélage fit reconnaître son orthodoxie au synode de Diospolis, en 415. Le pape Zosime fut dupe, un moment, de la fourberie de Célestius et de Pélage.

2. Loofs, p. 165-166.

3. Saepe imperatorem adierunt ac suas causas defleverunt, tanquam orthodoxi temporibus orthodoxis persecutionem passi ; saepe eadem et apud nos lamentantes ac saepe rejecti, eadem facere non desierunt. *Ibid.*

4. Dans le *Commonitorium* que saint Cyrille envoya au pape Célestin sur la doctrine de Nestorius, il est parlé d'un synode auquel avait été appelé le prêtre Philippe de Constantinople pour se justifier de l'accusation de manichéisme que Célestius avait lancée contre lui. Philippe, que Nestorius considérait comme

question de la déposition en synode *permanent* (σύνοδος ἐνδημοῦσα) de certains clercs tombés dans le manichéisme. Il faut faire quelque effort d'imagination pour voir dans le manichéisme dont parle Nestorius la doctrine catholique du péché originel.

Que Nestorius n'ait pas été pélagien, nous pourrions le conclure : 1° du témoignage de Marius Mercator, d'après lequel Nestorius a prêché intentionnellement contre les doctrines pélagiennes [1] ; 2° du témoignage du pape Célestin, qui reconnaît l'orthodoxie de l'évêque de Constantinople touchant le péché originel [2] ; 3° du silence des Orientaux et de saint Cyrille, qui n'ont jamais reproché à Nestorius d'enseigner formellement les erreurs de Célestius et de Pélage ; 4° de l'absence dans le *Livre d'Héraclide* de toute préoccupation ayant rapport au pélagianisme ; mais point n'est besoin de recourir dans le cas à ces preuves indirectes. Ce qui nous

son ennemi, parce qu'il s'était séparé ostensiblement de sa communion, et qui avait été l'un des candidats proposés par les Constantinopolitains comme successeurs de Sisinnius, SOCRATE, VII, 29, P. G., t. LXVIII, col. 804, fut fidèle au rendez-vous, mais Célestius ne parut pas parce qu'il était dans l'impossibilité de faire la preuve de son accusation. Nestorius fut un peu déçu, mais sa rancune trouva moyen de se satisfaire ; il reprocha à Philippe de tenir des réunions privées et de célébrer le saint-sacrifice dans sa maison, et le déposa pour ce motif. Serait-ce à ce synode que Nestorius fait allusion dane sa lettre à Cyrille ? Baluze l'a cru, et la chose est assez vraisemblable. Mais on voit que dans ce synode il n'a été porté aucune condamnation contre la doctrine catholique du péché originel. Ajoutons que d'après le *Livre d'Héraclide*, p. 91, les partisans du θεοτόκος étaient traités de manichéens par les nestoriens, comme si en affirmant la maternité divine de Marie ils eussent par là-même nié la réalité de la chair du Christ. C'est probablement à cette sorte de manichéisme que Nestorius fait allusion.

1. Contra Pelagii et Caelestii pravam et impiam definitionem quamvis recte sentiret et doceret Nestorius, Julianum tamen... cum participibus suis... in amicitiam interim censuit suscipiendum... Nunc itaque hic contra eos... primus ejus habitus est sermo. P. L., t. XLVIII, col. 184, 187. Les discours que Mercator présente comme ayant été prononcés contre les Pélagiens ne portent aucune trace de polémique. Il ne paraît pas que Nestorius ait visé intentionnellement ces hérétiques.

2. Legimus quam bene teneas originale peccatum, qualiter ipsam naturam asserueris debitricem, et eum debitum merito reddere qui descenderit de genere debitoris. *Epist. Caelestini ad Nestorium.* MANSI, IV, 1034 A. Célestin cependant s'étonne de voir Nestorius se faire le protecteur des évêques pélagiens, et il ajoute : *Quid tecum faciunt qui sunt haec negando damnati ? Nunquam, sine suspicione ea quae sibi sunt adversa conveniunt. Ejicerentur denique, si tibi quoque similiter displicerent.* Marius Mercator ne comprenait rien non plus à l'attitude de Nestorius à l'égard des Pélagiens. P. L., t. XLVIII, col. 185-186.

reste des écrits du condamné d'Éphèse suffit amplement à le laver à nos yeux de tout soupçon de pélagianisme. C'est en lui supposant gratuitement une dose inouïe de fourberie, et en se laissant étrangement guider par des idées préconçues, que Garnier a pu découvrir dans les textes les plus affirmatifs de la doctrine catholique des sous-entendus pleins de venin pélagien [1]. Ces textes, le lecteur les connaît déjà pour la plupart, puisque nous avons eu l'occasion d'y faire appel, en étudiant la doctrine sotériologique de Nestorius. Nous devons les soumettre ici à un nouvel examen, pour extraire leur contenu dogmatique relativement à l'état primitif de l'homme, au péché originel et à la justification. Plusieurs textes non encore cités seront d'ailleurs mis à contribution.

§ I. — L'état primitif de l'homme.

D'après Nestorius, Dieu avait comblé le premier homme des dons les plus précieux de l'âme et du corps. Adam vivait dans un paradis de délices ; il était impassible ; Dieu lui-même l'enseignait et s'entretenait familièrement avec lui : « O quantorum donorum gratiarum actionem, Adam, Deo non reddidisti ! fictus es ex pulvere, in paradiso habitabas, in abundantia deliciarum degebas, expers dolorum voluptate fruebaris, absque cura ulla tibi divitiae influebant, Dei quoque discipulus eras... conscriptor primus nominum factus es ; adstitit tibi fera bestiarum natura rationabilibus obe-

1. Garnier admet que Nestorius a prononcé réellement des discours contre les Pélagiens, mais il déclare que cette conduite n'a été qu'une hypocrisie, dont il découvre jusqu'à huit motifs. Inutile de dire que ces motifs sont tous de pures suppositions suggérées par des idées préconçues. Lorsque Nestorius dit que les catéchumènes ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, *ad regna caelorum*, Garnier suppose qu'il prend cette expression : « *ad regna caelorum* » dans le sens pélagien. Le parti pris se remarque principalement dans ce passage : *In tertio et quarto sermone, meminit quidem* (*Nestorius*) *geminae mortis, corporis et animi, cujus utriusque auctor sit diabolus ; tradit quoque naturam, Adam sic tanquam fundamenti ruina, collapsum ; quae videntur facere plurimum ad astruendum peccati originalis fidem, Verum inde nihil amplius re ipsa efficitur, quam quod primus homo peccaverit, morsque, peccati poena, ad posteros cum peccandi exemplo transierit.* Même subjectivisme dans le paragraphe consacré à la doctrine de Nestorius sur la grâce. *Dissertatio* I *de haeresi et libris Nestorii*. P. L., t. XLVIII, col. 1160-1163.

dientior; legem tulisti in nominibus animalium imponendis; sermone cum creatore mutuo utebaris [1]. »

Adam portait en lui l'image ou la forme de Dieu. Cette image, cette forme divine consistait en ce qu'il était parfaitement soumis à la volonté divine; il voulait ce que Dieu voulait. Le péché a détruit en lui cette image, que notre nature a recouvrée dans le Christ, le nouvel Adam :

« Dieu a donné à Adam son image dans toute gloire et honneur [2]. »

« Tel est le caractère de l'image de Dieu et de celui qui garde l'image de Dieu : vouloir ce que veut Dieu le Père [3]. »

» Dieu appelle le Christ « saint » et « Fils », dès sa création, pour indiquer l'image et la ressemblance que le premier homme a reçues dans la création et qu'il n'a pas gardées [4]. »

« Satan a trompé l'homme et il l'a fait déchoir de l'image (de Dieu), parce qu'il n'a pas observé la volonté de Dieu [5]. »

« L'humanité a été créée pour se conduire selon la loi qui est dans la nature des hommes et pour garder *l'image du Créateur par l'observance rigoureuse des préceptes* [6]. »

« Adam n'a pas gardé la forme qui lui avait été donnée à sa création, et elle lui a été enlevée [7]. »

« Parce que l'homme était l'image de la nature divine et que le diable avait défiguré cette image, Dieu a été pris de compassion pour son image comme un roi pour sa propre statue. Il a refait son portrait déformé, en façonnant par le concours d'une vierge seule une nature semblable à celle d'Adam [8]. »

La ressemblance de l'homme avec Dieu consiste donc dans la conformité à la volonté divine. Cette ressemblance est-elle quelque chose de surnaturel? Suppose-t-elle dans l'âme quelque don créé surajouté à sa nature, qui la transforme et

1. Loofs, p. 347.
2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 56.
3. *Ibid.*, p. 62.
4. *Ibid.*, p. 56.
5. *Ibid.*, p. 68.
6. P. 189.
7. P. 190.
8. Loofs, 251.

la divinise en quelque façon ? Nestorius ne le dit pas clairement ; mais il le laisse peut-être entendre en employant l'expression « forme de Dieu » et en enseignant que cette forme divine, Adam l'a perdue non seulement pour lui, mais aussi pour nous.

§ II. — **Le péché originel.**

Depuis que Petau a écrit que les Pères grecs font rarement mention du péché originel et qu'ils n'en donnent point de notion claire[1], il est passé en mode chez beaucoup de théologiens et d'historiens du dogme d'accepter, les yeux fermés, cette affirmation, de l'exagérer même, alors qu'elle n'est rien moins que fondée. Nul doute que le progrès des études patristiques ne fasse bientôt justice de cette légende. L'exament de la doctrine de Nestorius pourra contribuer à sa disparition.

Voici d'abord un passage où il est dit assez nettement qu'Adam représentait toute l'humanité et que sa faute a engagé ses descendants :

« *De même que la nature humaine, appuyée sur Adam comme*

1. Graeci, ut originalis fere criminis raram nec disertam mentionem scriptis suis attigerunt, sic utrum B. Virgo affinis illi concepta fuerit liquidi nihil admodum tradiderunt. *De Incarnatione*, lib. XIV, cap. II, n. 1. Le second membre de phrase est aussi contestable que le premier. En réalité, les Pères grecs, même antérieurement à la controverse pélagienne, parlent souvent de la faute originelle, et leur manière de la concevoir est souvent plus claire et plus satisfaisante que celle des Occidentaux, sans en excepter saint Augustin, dont la doctrine sur la nature du péché de nature a été si diversement interprétée et prête le flanc à bien des critiques. M. Bardy a relevé chez Didyme l'Aveugle une doctrine très explicite sur le péché d'origine : *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 134-135. Mais pourquoi écrit-il : « Une telle précision ne peut manquer de surprendre : la doctrine du péché originel n'était pas développée en Orient avec la même netteté qu'en Occident,... Sans doute, à la fin du IVe siècle, les progrès de la réflexion théologique, et aussi la fréquence des relations entre l'Orient et l'Occident, expliquent en partie la netteté avec laquelle Didyme se rattache au conceptions occidentales ; il n'en reste pas moins un problème dont la solution ne saurait être donnée avec certitude. » Ces sortes d'étonnements cesseront sans doute, quand on aura des monographies complètes sur la doctrine des Pères grecs, non seulement des grands docteurs, mais aussi des auteurs secondaires, vraiment trop négligés dans les synthèses patristiques actuellement en vogue. C'est surtout en parcourant les homélies mariales des Pères orientaux à partir du Ve siècle, que nous avons constaté combien était fausse l'assertion de Petau. Nous pouvons affirmer aussi que la doctrine de saint Jean Chrysostome sur le péché originel et la grâce est en général fort mal exposée .

sur son fondement, a partagé la chute de ce fondement, et est devenue sujette du diable qui a précipité Adam, de même la foi de l'Église, ayant pour fondement le Seigneur Christ, reste inébranlable par la force de ce fondement[1]. »

Relevons aussi cette affirmation du *Livre d'Héraclide :* « De même que la défaite d'Adam a défait tous les hommes, de même aussi la victoire du Christ a fait triompher tous les hommes[2]. »

Cette chute, cette défaite de l'humanité, résultat du péché du premier homme, Nestorius l'appelle de plusieurs noms. C'est d'abord une dette, une dette de nature, *debitum naturae*, qu'il faut payer à Dieu :

« *Christus debentis suscepit personam naturae* et per eam debitum tanquam Adae filius reddidit[3]. »

C'est une malédiction, une condamnation, qui atteint tous les hommes, même les petits enfants :

« Simul atque omnium Dominus Christus huic vitae natus est, omnium tristitiarum capitulum dissolvebat, *mutans naturae foetus maledictos, absolvit nativitatem illam, quondam in corpore condemnatam :* delevit quoque illius sententiae edictum quod naturae connascitur, id est : *multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitus tuos* (Gen., III, 16)[4]. »

« Parere quidem non est maledictum, non enim benedictio in maledictum daretur ; *in tristitia autem parere, hoc ex maledicto illo onus trahitur post peccatum..... Huic sententiae socium est quod nascitur et quod parit, unum eorum in moeroribus pariens, alterum vero in moeroribus nascens*[5]. »

Nestorius va jusqu'à prononcer le mot de péché de nature, *peccatum naturae* :

« *Quia suscepit in se* (*Christus*) *naturae nostrae pecca-*

1. Ὥσπερ γὰρ τὸν Ἀδὰμ τῶν ἀνθρώπων ἡ φύσις λαβοῦσα θεμέλιον, τῷ τοῦ θεμελίου συνέπεσεν πτώματι, καὶ γέγονεν ὑποχείρα τοῦ ῥίψαντος τὸν Ἀδὰμ διαβόλου, οὕτω τὸν δεσπότην Χριστὸν τῆς ἐκκλησίας ἡ πίστις ἐσχηκυῖα θεμέλιον, μένει τῇ τοῦ θεμελίου δυνάμει συνάπτωτος. *Homélie sur la troisième tentation*, NAU, *le Livre d'Héraclide*, p. 353-354.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 70.

3. LOOFS, p. 255.

4. LOOFS, p. 323.

5. *Ibid.*, p. 324-325.

tum, improbam in eum poenam irruisse significavit [1]. »

En quoi consiste cette dette, cette malédiction, cette condamnation, ce péché? Nous l'avons déjà dit plus haut [2]; la dette de la nature humaine est double. En premier lieu l'humanité doit à Dieu une vie sainte [3]. C'est parce qu'il ne trouve pas chez l'homme déchu cette conduite irréprochable, cette ressemblance de lui-même consistant dans la conformité à sa volonté, que Dieu regarde notre nature comme débitrice et coupable. En second lieu, elle doit payer à la justice divine les peines négatives et les châtiments mérités tant par la faute d'Adam que par les péchés de chaque individu :

« Nobis debitum maledictum in se suscepit, nobis, inquit, peccatoribus crucis poena debebatur, nos manebat judiciaria condemnatio, nobis omnis poenae genus debitum erat, nos omnis excessus supplicii exspectabat; sed venit ipse, et eam quae nobis poena debebatur innoxia carne suscepit, ut peccatum ipsum, tanquam injuste irruens, condemnaret [4]. »

Parmi les châtiments du péché d'origine, Nestorius signale d'abord la double mort de l'âme et du corps :

« Celui qui est entré en lice avec le père de la mort a délivré l'humanité de l'une et de l'autre mort. Nous étions en effet atteints d'une double mort : l'une s'attachait à notre corps mortel; l'autre découlait de la perte de la science; l'ignorance des choses divines en effet trouve son symbole dans l'insensibilité du cadavre. De ces deux morts le diable était l'artisan; mais le Christ l'a terrassé et a relevé notre nature de cette double mortalité; par ses enseignements vivifiants, il a redressé notre âme, et par le don de la résurrection, il a rétabli notre corps mortel [5]. »

1. *Ibid.*, p. 310. Ce péché de notre nature dont parle Nestorius désigne certainement, sinon exclusivement, la faute originelle en tant qu'elle a eu sa répercussion sur toute l'humanité. Un peu plus haut, p. 307, il parle de la malédiction qui nous était due.

2. P. 224.

3. *Irreprehensibilem et sine querela hominum natura Deo debebat conversationem.* Loofs, p. 255.

4. *Ibid.*, p. 307.

5. Ἀλλ' ὁ τῷ τῆς νεκρώσεως παλαίσας γεννήτορι, ἑκατέρας ἐξείλετο τὸν βίον νεκρώσεως · διττὴ γὰρ περὶ ἡμᾶς ἡ νεκρότης · ἡ μὲν φύσει προσγινομένη θνητῇ, ἡ δὲ γνώσεως ἀποβολῇ φυομένη · ἀγνωσία γὰρ θεοῦ νεκρικῆς ἀναισθησίας ὁμοίωμα

De ce passage, le P. Garnier concluait que Nestorius faisait consister la vie surnaturelle de l'âme non dans la charité mais dans la science, et qu'il ne voyait dans la grâce méritée par le Christ que la loi évangélique et une illumination de l'intelligence, à l'exclusion de la grâce sanctifiante proprement dite et des inspirations s'adressant à la volonté : toutes doctrines qui contiennent le plus pur pélagianisme[1]. Pour attribuer aux paroles de Nestorius une pareille signification, il faut être préalablement convaincu qu'il était pélagien. C'était le cas du P. Garnier ; ce n'est pas le nôtre. Plusieurs passages du *Livre d'Héraclide* montrent clairement la fausseté de l'interprétation pélagienne. Ce sont ceux où il est dit que le péché d'Adam a fait perdre à la nature humaine la ressemblance divine[2]. Or nous avons déjà vu que cette ressemblance consistait essentiellement dans la conformité à la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'amour de charité. La mort de l'âme n'était donc pas seulement pour Nestorius l'ignorance des choses divines ; c'était aussi l'état de révolte et de désordre contrariant le plan divin.

L'ignorance, la perte de la ressemblance divine et la mort corporelle ne sont pas les seules conséquences du péché originel. Il faut y joindre encore la sujétion au démon[3], les souffrances et les peines de toutes sortes dont est pleine la vie d'ici-bas[4]. Ce péché a aussi des suites pour la vie future : il interdit à ceux que n'a pas purifiés le bain salutaire et nécessaire du baptême l'accès du royaume des cieux et les prive de la résurrection glorieuse :

ὧν ἀμφοτέρων ἐργάτης ὁ διάβολος· ὃν καταρράξας Χριστὸς, ἤγειρεν ἐξ ἀμφοτέρας τὴν φύσιν νεκρότητος, τὴν μὲν ψυχὴν δόγμασι ζωοποιοῖς ἀνορθώσας, ἀναστάσει δὲ τὸ θνητὸν ἀνακτήσας. *Homélie sur la première tentation*, Nau, *op. cit.*, p. 338-339.

1. Ad quae verba notandum est Nestorium, cum mortem animi abjectione scientiae definit, vitam animi non in charitate constituere, sed in scientia ; atque ita Christi gratiam, praeceptis vivificantibus, non diffusione charitatis, hoc est lege et illuminatione mentis, non gratia et inspiratione voluntatis circumscribere : quae omnia pura puta sunt Pelagianorum dogmata. P. L., *loc. cit.*, col. 1163.

2. « Il a pris la forme du serviteur pour effacer la faute du premier homme et rendre à la nature humaine la ressemblance divine que cette faute lui avait fait perdre. » Le *Livre d'Héraclide*, p. 59.

3. *Homélie sur la troisième tentation. Ibid.*, p. 353.

4. Voir en particulier le premier des discours antipélagiens signalés par Mercator, Loofs, p. 322-327.

« Hoc beneficium omnibus confert lavacri salutaris necessarium sacramentum. Qui enim ablutus est baptismo fit illius domesticus et concorporatus et familiaris, qui illud chirographum solvit, et cum ipso caelorum efficitur incola : *Ubi enim ego, inquit, illic et minister meus est* (Joan. xii, 26). Manet autem debitor catechumenus, tanquam ejus qui evacuavit chirographum alienus..... Juri meo, o angeli, (ait diabolus) vim inferre conamini. Quid enim vobis cum catechumenis videtur esse commune? Non sunt renati ex aqua et Spiritu, ut perducantur a vobis ad regna cœlorum [1]. »

« Horum omnium in nullo nulli pars est catechumeno ; et quoniam appropinquat baptismi tempus, bonum est et hos breviter commonere, ut non se talibus privent muneribus, morte praeventi ; quin immo ne quibus malis obligatus Adam est, ipsis et tantis etiam isti mergantur. *Auferet enim secum unusquisque poenales sententias adversum naturam prolatas :* non enim est particeps corporis ejus et sanguinis qui per baptismum has sententias solvit [2], et figurarum socius non factus, verorum exemplariorum non replebitur perfruitione [3]. »

Le pape saint Célestin écrivait à Nestorius : « *Legimus quam bene teneas originale peccatum* [4]. » Il n'y a rien à retrancher à cet éloge.

§ III. — La justification et la grâce.

Tel auteur qui, contraint par l'évidence des textes, absout Nestorius de pélagianisme sur la doctrine du péché originel, maintient cependant l'accusation sur la question de la grâce [5]. De base sérieuse à ce grief, on n'en a jamais produit aucune, pour la bonne raison qu'avant la découverte du *Livre d'Héraclide*, il était bien difficile de savoir ce que Nestorius

1. Loofs, p. 349-350.
2. Loofs ajoute une négation devant « *solvit* ». Nous ne voyons pas pourquoi, car celui qui lève la malédiction portée contre la nature, c'est le Christ.
3. Loofs, p. 327.
4. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1034.
5. Voir, par exemple, Marion, *Histoire de l'Église*, t. I, Paris, 1905, p. 452, note 2.

avait pensé de la grâce. Les *Nestoriana* recueillis par Loofs ne contiennent à peu près rien sur ce sujet. Le *Livre d'Héraclide* lui-même ne nous livre que quelques phrases détachées, d'où il est impossible de tirer un aperçu complet. Le peu qui est dit suffit cependant à montrer que Nestorius n'était pas pélagien, ni même semi-pélagien. Parlant des anges qui sont restés fidèles à Dieu, il écrit :

« Dieu pouvait perdre (Satan) aussitôt, puisqu'il méritait d'être perdu ; mais les autres (les bons anges) n'auraient pas appris que la malice qui est puissante se détruit elle-même ; ils n'auraient pas appris d'une manière sûre *qu'ils ont reçu la soumission comme une grâce, et que par suite de la soumission ils ont obtenu cette (autre) grâce de ne point se mettre en révolte contre Dieu, et par là de ne pas s'éloigner de Dieu eux aussi comme les autres*[1]. »

Voici donc que les bons anges ont reçu de Dieu la grâce de lui être soumis, c'est-à-dire la première grâce, celle qui pour eux a été le point de départ de leur salut. Par cette première grâce, ils ont pu obtenir de persévérer dans l'amour de Dieu, de ne pas l'abandonner comme l'ont fait Satan et les siens. S'il est permis d'appliquer aux hommes ce qui est dit des anges, on pourra affirmer que Nestorius a attribué à la grâce divine, à une grâce vraiment intérieure s'adressant à la volonté libre, le commencement et la fin du salut.

Le secours divin, du reste, respecte la liberté. Les élus peuvent pécher et ils ont à lutter pour remporter la victoire ; personne ne sera couronné, s'il n'a légitimement combattu. Chacun doit imiter le Christ par sa conduite individuelle[2].

« Dieu a fait en sorte que Satan soit vaincu par de nombreuses myriades, dans notre nature, de la même manière que par le Christ. Ces victorieux, ce sont ceux qui observent exactement les commandements, qui se conduisent dans un corps mortel à peu près comme ceux qui n'ont pas de corps. Au milieu des difficultés, des angoisses et de toute sorte d'infirmités, ils résistent aux mouvements désordonnés de la nature ainsi qu'aux attaques venues du dehors. C'est

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 78.
2. *Ibid.*, p. 71.

ainsi qu'ils remportent sur Satan une victoire complète [1]. »

« Dieu permet que chacun puisse choisir selon sa volonté [2]. »

Sur la nature de la justification, Nestorius accuse une tendance nominaliste. Il semble la faire consister dans une déclaration par laquelle Dieu, dans sa bienveillance, veut bien nous considérer comme ses enfants, ses familiers. Il oublie de dire que l'amour qui incline Dieu à nous adopter dépose en nos âmes un don créé qui surélève et transforme notre être pour lui donner la ressemblance divine ; ou plutôt, il est porté, en vertu même des principes de sa christologie, à écarter toute idée de changement et de transformation dans les natures, tout ce qui, de près ou de loin, peut sentir le monophysisme :

« Par quoi (le Verbe) a-t-il donné à ceux qui l'ont reçu le pouvoir de devenir les enfants de Dieu? Sont-ils nés de la nature de Dieu? Ont-ils subi quelque changement dans leur nature pour devenir la nature de Dieu, et sont-ils devenus ce qu'est Dieu le Verbe de la même façon qu'il est né du Père? Ou bien sont-ils demeurés dans leur propre nature, et sont-ils devenus les enfants de Dieu, et sont-ils nés de Dieu *par appropriation et par déclaration ?* De même qu'ils ont reçu le Verbe comme leur Dieu, devenu leur familier... de même aussi il les a faits ses familiers, *et il a déclaré qu'ils sont les enfants de Dieu*, entrés comme tels en participation de la filiation, mais ne la possédant pas par nature.

» Ceux qui deviennent fils par *appropriation et par déclaration*, sont les fils de celui dont ils sont nés, non par la chair ni par le sang, *mais par la volonté et l'amour de celui qui n'a pas de corps.* Celui-ci devient lui-même leur corps en tant que *père par appropriation, par amour et par déclaration....* De même que ceux qui l'ont reçu sont devenus par là enfants de Dieu par un effet de la volonté, de même aussi celui-là, parce qu'il a pris la chair et qu'il a habité en elle, est devenu leur chair par appropriation et non par changement d'essence [3]. »

1. *Ibid.*, p. 71-72.
2. *Ibid.*, p. 74.
3. *Ibid.*, p. 45-46.

La justification est donc l'acte par lequel Dieu nous déclare ses enfants adoptifs et nous considère comme tels. Cette déclaration ne change pas notre nature en celle de Dieu. La transforme-t-elle, la divinise-t-elle d'une manière accidentelle ? Sur ce point Nestorius est muet.

C'est le baptême qui nous fait entrer dans la famille de Dieu, qui nous rend membres du corps du Christ [1]. Le Christ est à la fois notre Frère et notre Père :

« Le Christ nous appelle ses frères à cause de la nature qui est née de nos pères, et qui est morte aussi pour nous. Parce qu'il est né, il est de notre race et tous nous sommes d'un seul. Parce qu'il est mort pour nous et qu'il a renouvelé notre nature par l'immortalité et l'incorruptibilité (de la résurrection future), nous sommes ses enfants, car il est le Père du monde à venir [2]. »

Au reste, l'union que l'adoption établit entre nous et Dieu est du même ordre que l'union de Dieu le Verbe avec la nature humaine. Il n'y a qu'une différence de degré. Le Verbe s'*approprie* l'humanité d'une manière si intime qu'il lui communique son propre *prosôpon* et reçoit en lui-même celui de l'humanité. L'union de Dieu avec les justes ne va pas jusque-là [3].

1. Loofs, p. 349.
2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 29.
3. *Ibid.*, p. 46-49. Voir plus bas, p. 262 sq.

CHAPITRE IX

LA DOCTRINE DE NESTORIUS SUR L'EUCHARISTIE

Il existe un lien très étroit entre le mystère de l'Incarnation et le sacrement de l'Eucharistie, et il n'est pas étonnant que, dès les origines, la pensée chrétienne les ait rapprochés l'un de l'autre. Qu'est-ce que l'Eucharistie en effet, sinon le sacrement qui contient l'Homme-Dieu tout entier, qui perpétue et multiplie sa présence totale sur la terre ? Le Christ eucharistique est identiquement le même que le Christ de l'histoire. Toute théorie christologique a, dès lors, une portée eucharistique. Connaissant la conception que se faisait Nestorius de l'union des deux natures en Jésus-Christ, nous pourrions dire *a priori* que l'Eucharistie n'a pu être pour lui absolument ce qu'elle est pour nous, justement parce que son Christ ne ressemble pas à celui que nous adorons. Mais nous n'en sommes pas réduits à tirer sur ce point des conclusions que certains esprits pourraient trouver subjectives. L'hérésiarque lui-même a très logiquement déduit de son système christologique la doctrine eucharistique qui y était virtuellement contenue. Il a fait cela du reste comme en passant, et sans y prêter une attention particulière, car le point de vue christologique a toujours été l'objet direct de sa spéculation.

D'après les données fournies par le *Livre d'Héraclide* et par les *Nestoriana* de Loofs, l'enseignement de Nestorius sur l'Eucharistie peut se ramener à ces trois points :

1° Il a affirmé explicitement la présence réelle et reconnu à l'Eucharistie le caractère de sacrifice.

2° Il a compris et expliqué ces dogmes en fonction de sa christologie.

3° Il a nié la transsubstantiation et admis la théorie de l'impanation.

§ I. — **La présence réelle et le sacrifice eucharistique.**

Certains Protestants, notamment le pasteur Aubertin, ont essayé de faire de Nestorius un partisan de la théorie symboliste, qui ne voit dans l'Eucharistie qu'un pur signe vide de toute réalité. Ils se sont basés sur le texte suivant, tiré d'un fragment de sermon :

« Écoute le bienheureux Paul, qui dit : *Chaque fois que vous mangerez ce pain*; il n'a pas dit : « Chaque fois que vous mangerez cette divinité » mais : *Chaque fois que vous mangerez ce pain*. Vois ce qu'il avance au sujet du corps du Seigneur : « Chaque fois que vous mangerez ce pain » *dont le corps est l'antitype* [1] ».

Nestorius, disait Aubertin, appelle le corps du Christ « antitype du pain eucharistique ». Cela signifie que le corps est la réalité dont le pain est le type, la figure ; le mot « pain » ne peut que désigner la substance du pain [2]. Comme il ne pouvait venir à l'idée du pasteur protestant que la réalité et sa

1. Βλέπε περὶ τοῦ σώματος αὐτῷ τοῦ δεσποτικοῦ (λεγόμενον) τὸ προκείμενον · ὁσάκις ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, οὗ ἐστιν τὸ σῶμα ἀντίτυπον. LOOFS, *Nestoriana*, p. 356. Habituellement, ce sont les éléments qui sont appelés par certains Pères « antitypes du corps et du sang du Christ». Ici, c'est le corps qui reçoit ce nom. On lit dans l'*Histoire des dogmes* de M. Tixeront, t. II, Paris, 1909 : « Les mots ὁμοίωμα, ἀντίτυπον, bien que susceptibles d'une bonne interprétation, devaient cependant paraître moins exacts, et *c'est pourquoi nous les trouvons ou omis ou implicitement condamnés par l'école littérale et rigoureuse d'Antioche.* » (p. 178). Cette affirmation est appuyée par deux textes, l'un de Théodore de Mopsueste et l'autre de son contemporain, Macaire de Magnésie, cités déjà par Batiffol, *L'Eucharistie, la présence réelle et la Transsubstantiation*, 3e édit., Paris, 1906, p. 259. Or, comme l'a fort bien remarqué J. Lebreton, *Le dogme de la Transsubstantiation et la christologie antiochienne du Ve siècle*, dans *les Actes du Congrès eucharistique de Westminster*, Londres, 1909, p. 337, en note, on a donné à ces textes une portée qu'ils n'ont pas. Celui de Macaire de Magnésie est cité généralement isolé de son contexte. Quant à Théodore, « il ne réprouve pas l'usage du mot σύμβολον ; il remarque seulement que, pour la raison qu'il indique, le Christ ne l'a pas employé à la Cène ». Cela suffirait à faire considérer l'affirmation de Tixeront comme dénuée de fondement sérieux. L'emploi du mot ἀντίτυπον par Nestorius et du mot σύμβολον par Théodoret, deux Antiochiens de marque, lui ôte toute valeur. Rien n'est périlleux comme les généralisations en patristique, à partir du IVe siècle, car pour généraliser, il faudrait avoir tout lu.

2. Voir GARNIER, *Dissertatio I de haeresi et libris Nestorii*. P. L., t. XLVIII, col. 1165.

figure, le corps du Christ et le pain pussent coexister ensemble, il concluait que Nestorius avait en effet séparé l'un de l'autre et nié la présence réelle. Cette conclusion est loin de s'imposer ; même en l'absence de tout autre texte, on pourrait avancer que Nestorius n'a pas disjoint le signe et la chose signifiée, le type et l'antitype, et défier Aubertin de prouver le contraire. Mais d'autres passages lèvent l'obscurité créée par l'emploi du mot « antitype ». L'hérésiarque y déclare « *que nous sommes nourris par le corps et le sang du Seigneur*[1] » ; il se plaint que les fidèles « délaissent la chair du Seigneur » pour courir à leurs plaisirs et à leurs affaires[2]. « Tous, dit-il dans le *Livre d'Héraclide*, nous recevons de ce même pain par lequel il nous fait participer au même sang et à la même chair, qui sont de la même nature (que notre sang et notre chair)[3]. » A plusieurs reprises il répète que nous mangeons la chair du Christ et non la divinité[4].

Nestorius a aussi reconnu très clairement que l'Eucharistie était un sacrifice véritable, reproduction du sacrifice de la croix :

« Aux fidèles comme à des soldats est offerte la solde royale que sont les saints mystères ; mais l'armée des fidèles, on ne la voit nulle part ; comme une paille légère, le vent de la négligence les a emportés avec les catéchumènes ; *et le Christ est symboliquement crucifié, égorgé par le glaive de la prière sacerdotale* ; mais comme au jour de la passion, ses disciples ont pris.la fuite[5]. »

Il n'est pas téméraire de supposer que ce glaive de la prière sacerdotale, dont parle Nestorius, fait allusion aux paroles dominicales : « *Ceci est mon corps... Ceci est mon sang* » et que c'est à elles qu'il attribue la force consécratoire, à l'exemple des docteurs antiochiens, dont saint Jean Chrysostome est le plus illustre représentant[6].

1. τὸ δεσποτικὸν αἷμά τε καὶ σῶμα σιτούμενοι. Loofs, *op. cit.*, p. 271.
2. τῆς δεσποτικῆς σαρκὸς ὑπὸ πιστῶν ἐγκατάλειψις. Loofs, p. 241.
3. Le *Livre d'Héraclide*, p. 29.
4. Voir Loofs, p. 178, 227-228.
5. Καὶ σταυροῦται μὲν κατὰ τὸν τύπον Χριστός, τῇ τῆς ἱερατικῆς εὐχῆς μαχαίρᾳ σφαττόμενος. Loofs, p. 241.
6. Cf. S. Salaville, *La consécration eucharistique d'après quelques auteurs grecs et syriens*, dans les *Echos d'Orient*, novembre 1910, p. 321 sq.

La foi de Nestorius à la présence réelle est donc hors de doute. S'il faut en croire Léonce de Byzance, certains de ses disciples n'ont pas été fidèles sur ce point à la doctrine du maître et n'ont vu dans le pain eucharistique qu'un simple signe destiné à rappeler le corps du Christ. A l'un de leurs prosélytes, hésitant encore entre leur secte et l'Église, et déclarant qu'on ne pouvait être en communion à la fois avec eux et avec l'Église, ils firent cette réponse :

« Que cela ne t'inquiète pas. Le pain qui est offert en signe du corps du Christ, n'a pas reçu plus de bénédiction que celui qu'on vend au marché et que les pains offerts à Marie par les Philomarianites[1]. »

Il ne faut sans doute voir là qu'un cas isolé, car les Nestoriens ont conservé jusqu'à nos jours la croyance traditionnelle.

§ II. — Explication de la présence réelle. et du sacrifice.

Les textes scripturaires qui parlent de l'Eucharistie ont été expliqués par Nestorius dans le sens de sa théorie christologique. Il est ainsi arrivé à faire de ce sacrement, non le sacrement de l'Homme-Dieu tout entier, mais le sacrement de la personne humaine du Christ. C'est ce qui ressort des passages suivants :

« Écoutez et faites attention à ce qui est dit : *Celui qui mange ma chair*. Remarquez qu'il parle de la chair et que ce n'est pas moi qui ai ajouté le nom de la chair, afin qu'il ne paraisse pas à ceux-là que j'interprète à faux : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang*. Il n'a pas dit : « Celui qui mange ma divinité ou qui la boit », mais *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et moi en lui*... Que mangeons-nous ? La divinité ou la chair[2] ? »

1. τοῦ γὰρ ἐπ'ἀγορᾶς πιπρασκομένου ἄρτοῦ, καὶ ὧν οἱ Φιλομαριανῖται προσφέρουσιν εἰς τὸ ὄνομα τῆς Μαρίας « οὐ » πλείονος τετύχηκεν εὐλογίας ὁ εἰς τύπον τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ προκείμενος ἄρτος. *Adversus Incorrupticolas et Nestorianos*, lib. III, cap. VI. P. G., t. LXXXVI[1], col. 1364 B. Le texte de la patrologie n'a pas la négation « οὐ », mais il est évident que le contexte l'exige, comme le P. Garnier en fait lui-même la remarque : *Dissertatio I, De haeresi et libris Nestorii*. P. L., t. XLVIII, col. 1167.

2. Τίνα ἐσθίομεν; τὴν θεότητα, ἢ τὴν σάρκα; LOOFS, pp. 227-228.

« Le Christ a dit : *Ceci est* — non ma divinité, mais — *mon corps brisé pour vous*[1]. »

« Apprends que le mot « Seigneur » se dit tantôt de l'humanité du Christ, tantôt de sa divinité et tantôt des deux : *Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur* (I Corinth. IX, 26). Apprends par ce qui précède l'ignorance de ceux qui nous font opposition, parce qu'ils reconnaissent que l'utilité du sacrement est très grande, et comprends de qui celui-ci rappelle la mémoire aux hommes... Vois que Paul parle du corps du Seigneur[2]. »

D'après la théorie de Nestorius, la manducation et la mort ne sauraient en aucune manière être rapportées à la divinité c'est-à-dire à Dieu le Verbe. On ne peut entendre ces termes que de l'humanité, c'est-à-dire de la personne humaine, ou bien du *prosôpon* d'union, c'est-à-dire du Fils, du Christ, du Seigneur, mots à double portée, comme on sait. L'Eucharistie est dès lors le sacrement qui contient l'humanité ou la personne humaine du Seigneur. Le sacrifice eucharistique rappelle, non la mort de Dieu le Verbe — Dieu ne meurt pas — mais la mort de l'homme Jésus, car, ajoute Nestorius, « la nature de Dieu reçoit le sacrifice ; ce n'est pas elle qui est immolée[3]. »

1. Τοῦτό ἐστιν — οὐχ ἡ θεότης μου ἀλλὰ — τὸ σῶμα μου. *Ibid.*, p. 178.

2. Ἄκουσον ἐκ τῶν προηγουμένων τὴν ἀμαθίαν τῶν ἀντιτιθέντων, ὡς ἰσχυρὰν ἀναγινώσκουσι τοῦ μυστηρίου τὴν ὠφέλειαν, καὶ τίνος τοῖς ἀνθρώποις παρέχεται τὴν ἀνάμνησιν. Loofs, p.356. Mgr Batiffol écrit : « Nestorius écarte comme « une ignorance » la doctrine de ceux qui veulent attribuer une efficacité vivifiante à la réception du corps eucharistique ». *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsub stantiation*, 3e édit., Paris, 1906, p. 275. Nous ne croyons pas que ce soit là le sens des paroles de Nestorius. On ne voit pas comment il pourrait nier l'utilité de la nourriture eucharistique, lui qui se plaint ailleurs de la désertion de la table eucharistique par les fidèles. L'ignorance de ses contradicteurs consiste en ce qu'ils ne veulent pas reconnaître que saint Paul, dans le texte cité, vise, non la divinité ou Dieu le Verbe, mais l'humanité ou l'homme, et que le mot « Seigneur » désigne quelquefois l'humanité seule, comme c'est ici le cas, quelquefois la divinité seule et quelquefois les deux. Cette ignorance pense se défendre en mettant en avant l'utilité du sacrement ; comme si lui, Nestorius, n'admettait pas aussi cette utilité !

3. *Dei enim natura sacrificium suscipit, non ipsa sacrificio immolatur.* Loofs, p. 271. Le *Commonitorium* envoyé par saint Cyrille au pape Célestin nous apprend que Nestorius ne voit dans les saints mystères que le corps d'un homme : καὶ ἐν τοῖς μυστηρίοις σῶμά ἐστινἀ νθρώπου τὸ προκείμενον. P. G. t. LXXVII, col. 88.

Est-ce à dire que Dieu le Verbe n'est en aucune manière présent dans le sacrement? Nestorius ne s'explique pas là-dessus, mais il est constant que le Verbe n'est jamais séparé de l'humanité. Il se trouve dès lors dans l'Eucharistie par le fait que l'homme auquel il s'est uni s'y trouve aussi, c'est-à-dire par concomitance. Seulement, cette union du Verbe et de l'homme dans le sacrement est la même que celle qui a toujours existé entre les deux : c'est une union morale et accidentelle. Le corps et le sang que nous recevons dans les saints mystères, c'est le corps et c'est le sang d'une personne humaine, non pas, directement et véritablement, le corps et le sang de la personne divine du Verbe. Voilà pourquoi saint Cyrille reproche tant à Nestorius et aux siens de « paralyser l'efficacité du sacrement[1] ». C'est que le corps et le sang d'une personne humaine ne sauraient être vivifiants. La vie, c'est le Verbe; c'est lui qui vivifie. Si le corps et le sang eucharistiques ne sont pas le corps et le sang de Dieu le Verbe, ils ne sauraient être vivifiants :

« Il faut le répéter, dit l'évêque d'Alexandrie, la chair ne peut servir de rien pour la sanctification et la vivification de ceux qui la reçoivent, si l'on s'en tient à sa propre nature. Mais si l'on considère et si l'on croit qu'elle est le temple du Verbe, alors on comprendra qu'elle puisse procurer la sainteté et la vie, non à cause d'elle-même, mais à cause du Logos qui lui est uni[2].

» Quand nous prenons part à l'Eulogie mystique et que nous recevons la chair sacrée du Christ notre Sauveur, ce n'est pas comme une chair ordinaire que nous la recevons, — Dieu nous garde d'un pareil sacrilège! — *ni comme la chair d'un homme sanctifié et associé au Logos par une union de dignité*[3].... Le Seigneur nous dit : « En vérité, en vérité, je vous le déclare, si vous ne mangez la chair du Fils de

1. Νεστόριος καὶ οἱ τὰ αὐτοῦ φρονοῦντες παραλύουσιν ἀμαθῶς τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν. *Explicatio duodecim capitum*, ad XI. P. G., t. LXXVI, col. 312 B.

2. *In Joan.*, P. G., t. LXXIV, col. 528 C.

3. Voilà qui vise directement Nestorius. Mgr Batiffol écrit, *op. cit.*, p. 276 : « Nestorius n'admet d'autre présence réelle que celle de la chair du Christ, abstraction faite de la divinité. » Ceci n'est pas tout à fait exact : Nestorius n'exclut pas le Verbe, mais il ne l'unit pas assez intimement à l'humanité.

l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Mais ne vous imaginez pas que cette chair du Fils de l'homme soit la chair d'un homme comme nous (comment la chair d'un homme serait-elle vivifiante ?) ; c'est la propre chair de celui qui s'est fait et a été appelé Fils de l'homme à cause de nous [1]. »

Ce dernier passage se lit dans la troisième lettre à Nestorius, rédigée au concile d'Alexandrie, en novembre 430. Un des anathématismes qui terminent cette lettre, le onzième, vise à la fois la doctrine christologique et la doctrine eucharistique de l'hérésiarque :

« Si quelqu'un refuse de confesser que la chair du Seigneur est vivifiante et est la propre chair du Logos de Dieu le Père ; mais prétend que c'est la chair de quelque autre, distinct de lui et uni seulement à lui par la dignité, la chair de quelqu'un en qui habiterait simplement la divinité ; au lieu de reconnaître qu'elle est vivifiante, comme je l'ai dit, parce qu'elle est la propre chair du Logos qui peut tout vivifier, qu'il soit anathème [2]. »

Quand il réfute ex *professo* les affirmations de Nestorius citées plus haut, saint Cyrille lui fait toujours le même

1. *Epistol. III ad Nestorium*. P. G., t. LXXVII, col. 113 C D.

2. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ Κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι, καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ ἐκ Θεοῦ πατρὸς Λόγου, ἀλλ'ὡς ἑτέρου τινὸς παρ'αὐτὸν συνημμένου μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν ἤγουν ὡς μόνην θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος · καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιόν, ὡς ἔφημεν, ὅτι γέγονεν ἰδία Λόγου, τοῦ τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος · ἀνάθεμα ἔστω. P. G., t. LXXVII, col. 121 D. Saint Cyrille a expliqué cet anathématisme aussi bien du corps eucharistique que du corps historique du Christ. C'est en l'appliquant à l'Eucharistie qu'il a écrit : Ἐπειδὴ δὲ Νεστόριος καὶ οἱ τὰ αὐτοῦ φρονοῦντες παραλύουσιν ἀμαθῶς τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν, ταύτῃ τοι, καὶ μάλα εἰκότως γέγονεν ὁ ἀναθεματισμός. *Explicatio duodecim capitum*, ad XI. P. G., t. LXXVI, col. 312 B. On est étonné de voir Mgr Batiffol donner dans une note la référence xacte de ce passage (qu'il ne cite pas en entier, il est vrai), et écrire quelques lignes plus loin : « Dans ses *Anathématismes* 11 et 12, Cyrille condamne quiconque ne reconnaît pas que « la chair du Seigneur est vivifiante, parce qu'elle est la propre chair du Verbe » et puisque le Verbe « est vie et vivifiant en tant que Dieu ». En s'exprimant ainsi, il précise la discussion, il la restreint aussi et *la dégage de son application à l'Eucharistie, pour la fixer sur le seul terrain de la christologie* ». *Op. cit.* p. 277. Le onzième *Anathématisme* est d'ailleurs commenté en fonction de l'Eucharistie à deux autres endroits, dans la *Réponse aux Orientaux*, P. G., t. LXXVI, col. 376 A, et dans la *Réponse à Théodoret*, P. G., *Ibid.*, col. 448 D. Cf. l'excellent article du P. Mahé : *L'Eucharistie et Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VIII (1907), p. 677-696.

reproche d'enlever à l'Eulogie mystique son caractère vivifiant[1]. C'est toujours l'erreur christologique que poursuit l'évêque d'Alexandrie, quand il attaque l'hérétique sur l'Eucharistie.

§ III. — Négation de la transsubstantiation.

Jusqu'ici, nous n'avons relevé chez Nestorius aucune erreur proprement eucharistique. Sa conception de la présence réelle est un corollaire évident et nécessaire de sa christologie. Avant la découverte du *Livre d'Héraclide*, il était difficile de savoir ce qu'avait pensé l'hérésiarque du mode de la présence réelle. Le Père Garnier cependant, se basant sur l'étroite parenté qui existe entre l'Incarnation et l'Eucharistie, et aussi sur certains indices historiques, en particulier sur la doctrine de l'Antiochien Théodoret, avait conclu avec beaucoup de perspicacité que Nestorius avait enseigné la théorie de la consubstantiation, ou plutôt l'impanation[2]. Le *Livre d'Héraclide* est venu transformer cette conjecture en certitude. Nestorius a réellement nié la conversion substantielle du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, et il a admis entre les éléments et l'humanité (ou la personne humaine) du Sauveur une union analogue à celle des deux natures-personnes dans l'Incarnation.

Il a été amené, semble-t-il, à formuler cette doctrine par une objection des Monophysites eutychianistes, qui cherchaient une justification de leur théorie christologique dans la conversion eucharistique. D'après le *Livre d'Héraclide*, ces Monophysites s'exprimaient ainsi sur l'union des deux natures :

« Dieu le Verbe n'est pas venu pour changer sa propre essence immuable et pour en faire l'essence de la chair, mais pour élever notre propre essence misérable et chan-

1. *Adversus Nestorium*, lib. V, cap. v et vi. P. G., t. LXXVI, col. 197 sq.

2. *Dissertatio I de haeresi et libris Nestorii*, P. L., t. *cit.* col. 1165-1168. On connaît la nuance qui sépare la consubstantiation de l'impanation. Luther admet la consubstantiation, c'est-à-dire la simple coexistence du pain et du corps du Christ. Osiander est impanatiste et établit une sorte d'union hypostatique entre le pain et le corps.

geante jusqu'à sa propre essence immuable, et pour la rendre divine et adorable, non pas à part, mais dans l'union ; il l'a gratifiée de l'union avec sa propre essence, afin qu'il y ait une seule essence et un seul prosôpon d'une seule essence. La petite a été mélangée et égalée à celle de la divinité, grande et immuable. De même que les choses que l'on jette dans le feu « deviennent semblables à l'essence du feu et deviennent la nature du feu qui les a faites ce qu'elles sont devenues », de même aussi la nature divine a reçu la nature humaine, l'a enfermée dans sa propre nature, l'a changée et l'a faite désormais une, sans division, en essence comme en *prosôpon* ; et ni dans la nature, ni dans le prosôpon, il n'y a eu vraiment d'addition à la Trinité. C'est ainsi, disent-ils, que son Incarnation a eu lieu et qu'elle est conçue[1]. »

Il est un argument auquel les hérétiques qui parlent ainsi recourent « avec confiance[2] » pour légitimer leur doctrine :

« Il en est nécessairement de l'union, disent-ils, comme du pain quand il devient corps. *C'est un seul et même corps et non deux.* Un aussi est celui qui est conçu comme la nature du corps (c'est-à-dire l'humanité) et il n'est plus conçu dans sa première nature, mais dans celle qui lui est advenue comme sienne (la divinité), de telle sorte qu'il ne soit pas désormais ce qu'il paraît, mais ce qui est conçu. C'est pourquoi l'Apôtre a lancé une peine terrible contre ceux qui pensaient que le corps de Notre-Seigneur est commun : *Si celui qui a violé la loi de Moïse meurt sans pitié sur la déposition de deux ou trois témoins, à combien plus forte raison sera-t-il réputé digne d'un châtiment sévère, celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu et qui a jugé impur le sang de son alliance par lequel il a été sanctifié, et qui a outragé l'Esprit de grâce?* (Hebr. x, 28-29). Il a dit cela contre ceux qui regardaient le sang et le corps de Dieu comme le sang et le corps de l'homme et qui se trompaient en pensant que le corps et le sang par lequel nous avons été sanctifiés sont comme le corps du commun des hommes ; ils ont ainsi outragé l'Esprit de grâce en ne confessant pas que

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 21.
2. *Ibid.*, p. 25.

le Fils de Dieu est consubstantiel à Dieu le Père, mais (en affirmant) que le corps du Fils de Dieu est le corps de l'homme, lui qui a élevé le corps et le sang (de l'homme) jusqu'à sa propre essence et qui n'a pas permis qu'on le soupçonnât d'être une essence humaine, mais (qui a voulu) qu'ils fussent adorés dans sa propre essence[1]. »

Les hérétiques que combat Nestorius rapprochent ingénieusement l'Incarnation de l'Eucharistie. Dans les deux mystères on distingue un élément visible, qui tombe sous les sens, et un élément invisible, qui n'est perçu que par l'esprit. L'élément visible de l'Eucharistie, c'est le pain ; mais ce pain ne persiste pas dans sa nature propre; il devient le corps du Christ, qui constitue l'élément invisible ; il est changé en lui, de telle sorte qu'il n'y a plus deux corps, mais un seul. De même dans l'Incarnation, nous trouvons un élément visible, qui est la nature humaine, et un élément invisible, qui est la nature divine. Lorsque ces deux natures s'unissent, celle qui est visible se transforme en celle qui est invisible, de manière qu'il ne reste plus qu'une seule essence, celle de Dieu le Verbe. C'est pour avoir méconnu cette vérité ; c'est pour avoir cru qu'en Jésus-Christ le corps et le sang restent ce qu'ils sont en nature que certains ont mérité les terribles menaces de l'Apôtre.

Si au point de vue christologique les Monophysites se trompent, ils sont dans la vérité au point de vue eucharistique bien que leur pensée reste confuse. Ils ont raison d'affirmer que le pain cesse d'être pain et qu'après, la consécration il n'y a plus que le corps du Christ; en cela ils sont les témoins de la doctrine traditionnelle de la conversion, que nous désignons aujourd'hui par le mot de transsubstantiation.

Que va répondre Nestorius à l'argument de ses adversaires ? Va-t-il nier la parité entre les deux mystères ? Va-t-il dire que si dans l'Eucharistie il y a conversion de substances, il n'en est pas de même dans l'Incarnation ? Nullement ; il va faire sienne la comparaison des adversaires, mais en l'adaptant à son point de vue. Il va expliquer l'Eucharistie par

1. P. 25-26.

l'Incarnation, tout comme les Monophysites ont expliqué l'Incarnation par l'Eucharistie. En Jésus-Christ deux natures (personnes) complètes, parfaites, subsistant sans changement, sans mélange ni confusion, et se communiquant réciproquement certains noms (ceux du *prosôpon* d'union). Dans l'Eucharistie deux natures aussi : le pain et le corps du Christ; entre l'un et l'autre, il existe des relations analogues à celles qui unissent l'homme Jésus et le Verbe. Le pain est le corps comme le corps est le pain, en vertu, non d'un changement d'essence, mais d'une sorte d'échange des *prosôpons*. Le corps, c'est-à-dire la personne humaine, prend le pain pour son *prosôpon* et communique son *prosôpon* au pain, tout comme Dieu le Verbe prend l'homme pour son *prosôpon* et lui communique le sien. De deux côtés il y a un élément qu'on voit (la personne humaine, le pain), et un élément invisible (le Verbe, la personne humaine).

Nestorius est allé plus loin. Il a trouvé un troisième terme de comparaison : l'Eucharistie établit entre le Christ et nous une union qu'on peut rapprocher de l'union du Verbe et de l'homme, d'une part, de l'union de l'homme et du pain eucharistique, de l'autre. Il y a donc trois sortes d'union à deux termes, l'un invisible, l'autre visible, hiérarchiquement superposées l'une à l'autre, et pour le fond semblables entre elles ; il n'y a qu'une différence de degré :

1° Le Verbe (invisible) et la personne humaine (visible). Voilà l'Incarnation.

2° La personne humaine (invisible) et le pain (visible). Voilà l'Eucharistie.

Par l'intermédiaire de l'Eucharistie :

3° Le Christ ou la personne humaine (invisible) et les communiants (visibles). Voilà le corps mystique du Christ. Dans les trois cas, il y a union sans changement, sans mélange, sans confusion des termes unis. Cette union est purement accidentelle. Que ce soit bien là la pensée de Nestorius, c'est ce qui ressort d'abord de sa réponse à l'argument eucharistique des Monophysites:

« A-t-il à tes yeux peu d'importance, cet argument sur lequel tu fais silence ? Ceux-ci en effet ont beaucoup insisté sur lui et il ne fallait pas que tu le présentes avec négligence. En vérité, il m'avait échappé, comme il arrive à ceux qui voient la paille et pas la poutre. Maintenant qu'il a été mis en lumière, examinons-le sous tous ses aspects tel qu'il est, et comme le Livre divin veut nous le faire comprendre, pour que nous ne tombions pas sous les justes reproches de Dieu.

» Parlons d'abord de l'emploi du mot qui en grec se dit κοινόν. Ce mot signifie ce qui est souillé, ce qui est commun, et la participation. Il signifie ce qui est souillé, selon ce que dit Pierre dans les Actes : *Jamais je n'ai mangé quoi que ce soit qui fût souillé et impur* (Act. x, 14) ; — ce qui est commun, selon cette parole : *Tout ce qu'avaient les Apôtres était en commun* (Act. IV, 32) ; — la participation, selon ce passage : *Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une participation* (κοινωνία) *au corps du Christ ?* (I Corinth., x, 16). — Et encore : *Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous d'un seul ; c'est pourquoi il n'a pas rougi de les appeler ses frères en disant : « J'annoncerai ton nom à mes frères et je te glorifierai en pleine assemblée ». Et encore : « J'aurai confiance en lui ». Et encore : « Me voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés. » Puisque donc les enfants ont participé* (κεκοινώνηκεν) *à la chair et au sang, il a lui aussi participé de la même façon aux mêmes choses* (Hebr. II, 11-14)....

» L'Apôtre a voulu dire que celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés doivent être d'un seul, et frères issus d'une seule essence et non d'essences différentes, et qu'ils doivent être ses enfants comme nés de lui ; c'est ainsi qu'il dit : *Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous d'un seul*. Donc le sang par lequel nous avons été sanctifiés et qui a été versé pour nous est d'un seul ; par là, nous sommes aussi ses frères comme nés d'un seul père ; mais de plus nous sommes aussi ses enfants, parce que nous possédons une même essence, en laquelle nous sommes aussi ses enfants. Dieu le Verbe en effet n'a rien qui fasse que, lui et nous, nous soyons d'un seul ou que nous soyons appelés ses semblables et

qu'ainsi nous soyons ses frères, parce que nous n'avons avec lui aucune ressemblance, comme en ont les frères qui sont d'un même père ; il n'y a rien non plus (qui fasse) que nous soyons ses enfants, parce que nous ne participons pas à la même essence. C'est donc pour reprendre ceux qui se refusent à reconnaître que le sang humain peut sanctifier, qui pensent qu'il est impur parce que le sang d'un homme, et qui pour cette raison estiment impur le sang de l'alliance par lequel nous avons été sanctifiés et délivrés de la mort, grâce à la mort véritable d'un homme, que le bienheureux Paul a dit cette parole [1].

» Par là, il nous déclare que nous sommes d'un seul : par là, (le Christ) nous appelle ses frères à cause de la nature qui est née de nos pères et qui est morte aussi pour nous ; car, parce qu'il est né, il est de notre race et tous nous sommes d'un seul ; et parce qu'il est mort pour nous et qu'il a renouvelé la constitution future par l'immortalité et l'incorruptibilité [2], nous sommes ses enfants, car *il est le Père du monde à venir* (Is. IX, 6). A cause de cela ne sommes-nous pas tous un seul corps d'une certaine manière? *Tous en effet nous recevons de ce même pain par lequel il nous fait participer au même sang et à la même chair, qui sont de la même nature* (*que les nôtres*), et nous participons avec lui par la résurrection d'entre les morts et par l'immortalité. *Nous sommes à lui de la même façon que le pain est son corps ; de même en vérité que ce pain est un, de même nous sommes tous un seul corps, car tous nous recevons de ce pain.*

» Nous avons donc été changés en sa chair et nous sommes son corps. Désormais nous ne sommes plus le corps et le sang de l'homme, mais son propre corps. Un en effet est le pain, et c'est pourquoi nous sommes tous un seul corps, parce que nous sommes le corps du Christ ; en vérité : *Vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part* (I Corinth. XII, 27). *Est-ce par un changement d'essence que le*

1. D'après les Monophysites, les menaces de l'Apôtre s'adressaient à ceux qui séparaient l'humanité de la divinité et n'admettaient pas que la première ne fît qu'une essence avec la seconde. D'après Nestorius, le blasphème consiste à nier l'efficacité de la mort de l'homme Jésus, sous prétexte qu'il est un homme.
2. Allusion à l'état des élus après la résurrection.

pain est le corps du Christ? Ou sommes-nous son corps par un changement? Ou bien le corps du Fils de Dieu est-il un avec Dieu le Verbe par nature? Mais s'ils sont un par nature, il n'y a plus de pain et il n'y a plus de corps[1]. »

Ainsi, d'après Nestorius, le pain ne se change pas plus au corps du Christ, que le Christ lui-même ne se change en nous (*nous sommes à lui comme le pain est son corps*), ou que son humanité ne se change en Dieu le Verbe. C'est bien la négation expresse de la transsubstantiation. Voici d'ailleurs d'autres textes encore plus décisifs :

« Le Fils s'est manifesté dans la chair égal à son Père : *Mon père et moi nous sommes un*; il parle d'une manière démonstrative de son propre *prosôpon*; celui qui était visible parle de celui qui était conçu par l'esprit comme de son *prosôpon*, comme s'il était un et avait même *prosôpon*. Par l'un l'autre, est conçu. Celui qui est conçu parle de celui qui est visible, comme s'il parlait du propre *prosôpon* de celui qui est visible..... *Il s'est servi de son prosôpon dans la chair, parce qu'il a voulu que lui-même fût chair et que la chair fût lui-même, en sorte que ceux qui voient la chair voient aussi Dieu, de même que son propre corps est dans le pain, et que ceux qui voient le pain voient aussi son corps, parce qu'il l'a pris pour son prosôpon*[2]. »

Nous avons bien ici la formule impanatiste : Le corps du Christ, c'est-à-dire la personne humaine, *est dans le pain*. Le Christ homme a pris le pain pour son *prosôpon*, tout comme Dieu le Verbe a pris le Christ homme pour son *prosôpon*. C'est une impanation *sui generis*, une impanation comme Nestorius pouvait l'admettre.

Citons encore cet autre passage, qui a la prétention d'expliquer les paroles du Christ : *Ceci est mon corps* :

« Lorsque (le Christ) dit sur le pain : *Ceci est mon corps, il ne dit pas, que le pain n'est pas du pain* et que son corps n'est pas un corps, mais en les montrant, il dit « pain » et « corps » *ce qui est l'essence*. Or, nous savons que le pain est

1. P. 26-27, 29-30.
2. P. 51.

du pain par la nature et par l'essence. Mais lorsqu'il s'agit de croire que le pain est son corps par la foi et non par la nature, il cherche à nous persuader de croire ce qui n'a pas lieu par essence ; de sorte que cela a lieu par la foi et non par essence. S'il s'agissait de l'essence, à quoi bon la foi ! Aussi, il ne dit pas : *Croyez que le pain est du pain, parce que quiconque voit le pain sait que c'est du pain* ; il n'a pas besoin non plus de faire croire que le corps est un corps, car tout le monde voit et sait que c'est son corps. *C'est donc ce qui n'est pas* (*par essence*) *qu'il nous demande de croire tel* (*par la foi*), de sorte que cela arrive par la foi à ceux qui croient[1]. »

On avouera que ce commentaire n'est pas la limpidité même. Cependant, si on le prend dans le contexte, on arrive à saisir ce que l'auteur a voulu dire. Il bataille toujours contre Cyrille, qu'il accuse de contradiction, parce qu'il admet une seule φύσις du Verbe incarné et en même temps l'union sans confusion de l'humanité et de la divinité. Cela paraît à Nestorius un défi au bon sens, « car il est impossible qu'une essence soit deux dans la même essence, lorsqu'une essence n'est pas changée en l'autre. » Logiquement Cyrille ne peut être qu'un monophysite. Quant à lui, Nestorius, il est résolument dyophysite. La foi dit sans doute que le Christ est Dieu, tout comme elle dit que le pain est son corps ; mais cela n'oblige point à admettre un changement, une conversion des essences : « *Celui qui dit que les choses évidentes et connues quant à l'essence sont une certaine autre chose quant à la foi, ne supprime pas les propriétés de la nature.* » C'est pourquoi, en disant : *Ceci est mon corps*, le Christ n'a point voulu affirmer que le pain cessait d'être du pain, « car tout le monde voit que c'est du pain ; » son intention a été simplement de nous faire croire que son corps était uni au pain.

Nous trouvons donc en Nestorius un prédécesseur de Luther et d'Osiander. Il n'a pas été le seul. Peut-être même n'a-t-il pas été le premier. Un de ses contemporains, qui fut longtemps son ami et qui appartient à la même école d'An-

1. P. 288.

tioche, Théodoret, a aussi rejeté la doctrine de la transsubstantiation dans son *Eranistès*, dont une première édition parut vers 447. Si cette dernière date est exacte, Nestorius a pu connaître l'ouvrage de son ancien ami. Il a pu aussi l'ignorer, ou bien n'y pas trouver les passages relatifs à l'Eucharistie, pour la raison que l'*Eranistès* fut refondu quelques années plus tard, vraisemblablement après la mort de Nestorius et le concile de Chalcédoine[1]. Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que la doctrine sur le mode de la présence réelle développée dans l'*Eranistès* est la même que celle que nous avons relevée dans le *Livre d'Héraclide*. Qu'on en juge par ce dialogue entre un monophysite et un orthodoxe :

« *L'orthodoxe* : Dans l'institution des mystères, il a appelé le pain son corps et le vin son sang.

» *Le monophysite* : En effet. — Mais, naturellement, le corps ne peut être appelé que corps et le sang ne peut être appelé que sang. — J'en conviens. — Or Notre Sauveur a changé ces noms : il a donné à son corps le nom du symbole, au symbole le nom du corps ; de même, s'étant appelé lui-même la vigne, il a appelé le symbole son sang. — Tu dis vrai ; et je voudrais bien savoir la raison de ce changement de nom. — L'intention est évidente pour les initiés aux mystères. Le Christ a voulu que ceux qui participent aux divins mystères ne s'attachent pas à la nature de ce qu'ils voient, mais par suite du changement des noms, croient à la transformation opérée par la grâce. Car lui qui a appelé son corps naturel froment et pain, et qui s'est nommé lui-même la vigne, il a honoré les symboles visibles du nom de corps et de sang, *non pas qu'il ait changé la nature, mais parce qu'il a ajouté la grâce à la nature*[2]. »

1. Voir SALTET, *Les sources de l'*'Ερανιστής *de Théodoret*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VI (1905), p. 290-294, 298. Il est sûr que Théodoret a ajouté au texte primitif de son ouvrage le dossier patristique par lequel saint Léon compléta, dans la première moitié de 450, la lettre à Flavien. On ignore si ce remaniement a été le seul.

2. Ὁ γὰρ δὴ τὸ φύσει σῶμα σῖτον καὶ ἄρτον προσαγορεύσας, καὶ αὖ πάλιν ἑαυτὸν ἄμπελον ὀνομάσας, οὗτος τὰ ὁρώμενα σύμβολα τῇ τοῦ σώματος καὶ αἵματος προσηγορίᾳ τετίμηκεν, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλών, ἀλλὰ τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς. P. G., t. LXXXIII, col. 56. J'emprunte la traduction de ce passage, comme aussi du suivant, à J. LEBRETON, *art. cit.*, p. 334. Cf. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 278-284, où la doctrine de Théodoret est bien exposée.

Le passage qu'on vient de lire est tiré du premier livre de l'*Eranistès*. Il contient une négation assez claire de la conversion eucharistique. Au livre second, cette négation est formulée d'une manière plus précise. C'est toujours un orthodoxe et un monophysite qui parlent. L'orthodoxe commence :

« Dis-moi, les symboles mystiques, qui sont offerts à Dieu par les prêtres, de quoi sont ils les symboles ? — Du corps et du sang du Seigneur. — Du corps réel, ou non réel? — Du corps réel. — Très bien ; car il faut qu'existe l'archétype de l'image. Les peintres, en effet, imitent la nature et dessinent l'image de ce qu'ils voient. — C'est vrai. — Si donc c'est du corps réel que les divins mystères sont le symbole, le corps du Seigneur est encore maintenant un corps, il n'a pas été changé en nature divine, mais rempli de gloire divine. — C'est bien à propos que tu as parlé des divins mystères ; car par eux je te montrerai que le corps du Seigneur est converti en une autre nature. Réponds donc à mes questions. — Je répondrai. —

« Avant l'épiclèse sacerdotale, comment appelles-tu le don offert ? — Je ne dois pas le dire clairement, car il y a sans doute ici des non initiés. — Réponds donc énigmatiquement. — L'aliment fait de tels grains. — Et l'autre symbole, comment l'appelons-nous? — Ce nom aussi est commun et signifie un breuvage. — Mais après la consécration, comment les appelles-tu ? — Corps du Christ et sang du Christ. — Et tu crois participer au corps et au sang du Christ ? — Je le crois. — *De même donc que les symboles du corps et du sang du Seigneur sont une chose avant l'épiclèse sacerdotale, et après l'épiclèse sont transformés et deviennent une autre chose*, ainsi le corps du Seigneur après l'Ascension a été transformé en la substance divine. —

» Tu es pris dans tes filets ; *car après la consécration les symboles mystiques ne perdent pas leur nature propre ; ils demeurent dans leur substance première, dans leur apparence, dans leur forme, ils sont visibles et tangibles comme ils l'étaient auparavant. Ce n'est que par la pensée qu'on atteint ce qu'ils sont devenus ; on les croit tels, on les adore, comme étant ce qu'on les croit.* Compare donc son archétype à son image,

et tu verras la ressemblance. Car il faut que la figure ressemble à la réalité. Et en effet ce corps a sa forme première, son apparence, sa figure, et, en un mot, sa nature de corps ; mais après la résurrection, il est devenu immortel et supérieur à la corruption et il siège à la droite, et il est adoré par toute la création, comme étant appelé le corps du Seigneur de la nature. — Mais le symbole mystique perd son appellation première : car il n'est plus nommé comme auparavant, mais il est appelé corps. Il faut donc que la réalité soit appelée Dieu et non pas corps. — *Tu me sembles ignorer que (le symbole) est appelé non seulement corps, mais pain de vie* [1]. »

C'est en répondant à une objection monophysite que Nestorius a été amené à nier la transsubstantiation ; c'est en réfutant la même objection que Théodoret a versé lui aussi dans le dyophysisme eucharistique, et a faussé le sens des mots μεταβάλλεσθαι et μεταβολή, qui ne désignent plus une conversion substantielle, mais l'adjonction du corps du Christ au pain. La comparaison entre l'Incarnation et l'Eucharistie, qui fournissait aux monophysites un argument spécieux, ne pouvait qu'être fatale aux théologiens dyophysites d'Antioche, et les conduire à sacrifier la doctrine traditionnelle de la conversion eucharistique, à une époque où cette doctrine n'avait pas encore été élucidée par la spéculation théologique [2]. Cela nous explique pourquoi les négations de Nestorius et de Théodoret n'attirèrent point l'attention des contemporains [3]. Ceux-ci étaient tout entiers occupés de la controverse christologique.

1. Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως · μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτα, οἷα καὶ πρότερον ἦν, νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται, καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται, Παράθες τοίνυν τῷ ἀρχετύπῳ τὴν εἰκόνα, καὶ ὄψει τὴν ὁμοιότητα. Χρὴ γὰρ ἐοικέναι τῇ ἀληθείᾳ τὸν τύπον, Καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ σῶμα τὸ μὲν πρότερον εἶδος ἔχει, καὶ σχῆμα, καὶ περιγραφὴν, καὶ ἁπαξαπλῶς εἰπεῖν, τὴν τοῦ σώματος οὐσίαν, ἀθάνατον δὲ μετὰ τὴν ἀνάστασιν γέγονε καὶ κρεῖττον φθορᾶς. P. G., t. LXXXIII, col. 165-169.

2. S. Grégoire de Nysse avait déjà esquissé nne théorie de ls conversion, mais cet essai était resté isolé. *Catechesis magna*, 37. P. G. t. XLV, col. 93 sq.

3. L'*Eranistès* de Théodoret exerça une certaine influence sur quelques docteurs comme le pseudo-Chrysostome dans la *Lettre à Césaire*, le pape Gélase, Ephrem d'Antioche. Voir J. Lebreton, *loc. cit.* Dans le traité que Denys bar Salibi, auteur jacobite du XII[e] siècle, composa contre les Nestoriens, on lit le

Il est permis, d'ailleurs, de supposer que si saint Cyrille avait pu lire le *Livre d'Héraclide* ou l'*Eranistès* [1], il aurait répondu autrement que Nestorius et Théodoret à l'objection monophysite et leur aurait reproché leur erreur sur la conversion eucharistique. Le docteur d'Alexandrie dit en effet dans un passage de son commentaire sur saint Luc « que nous recevons la chair et le sang du Verbe en eulogie vivifiante, *comme dans du pain et du vin*, ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ [2]. » Il ne dit pas comme Nestorius « *que le corps du Christ est dans le pain* ». mais bien : *comme dans du pain*. Il y a là plus qu'une petite nuance d'expression ; il y a l'indice de la pensée catholique, que traduira plus tard très exactement le mot transsubstantiation, et qu'expriment déjà, quoique d'une manière un peu confuse, les mots de conversion, de transmutation, de transélémentation [3].

passage suivant : « Comment le Verbe a-t-il été chair sans changement ? Nous dirons : De même que le feu tenait le buisson et ne le brûlait pas, que les eaux du Nil étaient du sang pour les Egyptiens et de l'eau pure pour les Hébreux, et que la colonne éclairait les Hébreux et aveuglait les Egyptiens. Et de même que nous ne savons pas comment ces choses se sont passées, de même nous ne savons pas non plus comment le Verbe a été chair. Cependant, de même qu'il est apparu en figures aux prophètes sans changement, de même il fut chair sans changement. Tel il était avant, tel il fut après. De même que la salamandre s'unit au feu sans être changée par la combustion, *que le pain devient corps sans que sa nature soit changée, que les eaux du baptême deviennent spirituelles sans que leur apparence soit changée, que les hommes deviennent fils de Dieu, sans que leur nature soit modifiée*, ainsi le Verbe fut chair sans que Dieu, qu'il était, fût changé. » M. Nau, qui cite ce passage dans son *Analyse du traité de Bar Salibi, Revue de l'Orient chrétien*, t. XIV (1909), p. 310-311, n'indique pas clairement s'il appartient au jacobite ou à quelque auteur nestorien cité par celui-ci. En tout cas, on y voit sans peine la même doctrine eucharistique que nous avons trouvée dans le *Livre d'Héraclide*. Euthérius de Tyane, un des amis de Nestorius, recourt aussi au mystère eucharistique pour expliquer l'union des deux natures, et il semble bien nier la transsubstantiation : Τοῦτον τὸν ἄρτον εἰ μόνον ἐν μιᾷ φύσει γνωρίζεις, ψιλὸν ἄρτον κομίζῃ · εἰ δὲ καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν συνοῦσαν αὐτῷ πιστεύεις, σῶμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθὲς ὑποδέχῃ. G. Ficker, *Eutherius von Tyana*, Leipzig, 1908, p. 20. Cf. p. 21.

1. Saint Cyrille mourut en 444.

2. *In Lucam*, XXII, 19. P. G., t. LXXII, col. 912 A.

3. Les Pères grecs emploient pour désigner la conversion eucharistique les mots « μεταβολή, μεταποίησις, μεταρρύθμισις, μεταστοιχείωσις ». Le dernier est particulièrement expressif.

CHAPITRE X

QUELQUES AUTRES AFFIRMATIONS DOCTRINALES DE NESTORIUS

Les écrits qui nous restent de Nestorius sont loin de nous livrer sa pensée sur toutes les questions dogmatiques. Nous avons fait connaître dans les chapitres précédents ce qu'ils renferment de plus saillant en fait de théologie. Nous réunissons ici quelques autres affirmations intéressantes glanées çà et là sur divers points de doctrine. Ces affirmations ont trait à Dieu, aux anges, à l'homme, à la mariologie et aux fins dernières.

§ I. — **Sur Dieu.**

L'incompréhensibilité de Dieu.

Nestorius affirme en passant, dans le *Livre d'Héraclide*, que Dieu est par sa nature invisible et incompréhensible [1], et que, si le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous a fait connaître les secrets divins, il ne nous a pas montré cependant l'immensité et l'incompréhensibilité de l'essence divine [2]. C'est là une doctrine qui était familière aux Pères grecs du IVe siècle et du commencement du Ve, obligés de combattre l'hérésie anoméenne [3]. On sait que saint Jean Chrysostome insiste particulièrement sur ce point dans ses discours contre les Anoméens. En disant que Dieu est invisible, les Pères n'entendent pas nier la possibilité pour les intelligences

1. P. 48.
2. P. 7.
3. Eunomius, le théologien de la secte, prétendait que l'essence divine était pour nous parfaitement compréhensible, parce qu'elle consistait, d'après lui, dans l'attribut d'innascibilité, ἀγεννησία : Quiconque a une idée claire de l'innascibilité, connaît Dieu aussi parfaitement qu'il se connaît lui-même.

créées d'être élevées surnaturellement à la vision de l'essence divine. Ils veulent simplement dire qu'aucun être créé ne saurait connaître Dieu aussi parfaitement qu'il se connaît lui-même, c'est-à-dire totalement. Invisibilité est pour eux synonyme d'incompréhensibilité. Nul doute que Nestorius n'ait parlé dans ce sens.

Les théophanies de l'Ancien Testament.

Certains anciens hérétiques assimilaient les théophanies de l'Ancien Testament à l'Incarnation et prenaient au pied de la lettre les expressions scripturaires. D'après eux, quand Dieu apparaissait aux patriarches et aux autres saints, « il marchait dans celui qui marchait, parlait dans celui qui parlait, mangeait dans celui qui mangeait ; car Dieu ne fait rien pour tromper, mais il fait tout en vérité et en nature. Il est en effet le Créateur et il ne fait rien qui ne soit qu'apparence et fantôme[1]. » Nestorius repousse cette interprétation grossière et explique les théophanies par la médiation des anges :

« Dans les endroits où Dieu a pris la figure de l'homme ou du feu, il est dit que Dieu est apparu et qu'on a vu Dieu. On lit dans un passage que *Dieu a donné la loi* (Nombres, xxx, 17, Exod. xxxi, 18), et dans un autre que « c'est par l'intermédiaire des anges que la loi a été donnée (Galat., iii, 19, Actes, vii, 53). Ce ne sont pas là des choses mensongères ni contradictoires les unes aux autres. Ce n'est pas que (l'Écriture) appelle les anges Dieu, ni non plus qu'un ange se dise Dieu ; mais comme Dieu est apparu par l'intermédiaire des anges, on peut parler en vérité de l'une ou de l'autre façon : ou que Dieu est apparu par l'intermédiaire d'un ange dans le feu du buisson, ou que Dieu est apparu dans le buisson[2]. »

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 9. Voir plus haut, p. 204 sq.
2. *Ibid.*, p. 49-50.

L'unité d'opération dans la Trinité.

L'enseignement trinitaire de Nestorius ne présente rien de bien remarquable. Il y a en Dieu trois personnes (πρόσωπα ou ὑποστάσεις) et une seule essence, une seule nature, une seule énergie, une seule opération :

« Communes sont les opérations (ἐνέργειαι) de la Trinité et elles n'admettent de division que pour les hypostases. La glorification du Monogène est tantôt attribuée au Père : « *C'est mon Père qui me glorifie* » (Joan., VIII, 54) ; tantôt au Saint-Esprit : « *L'Esprit de vérité me glorifiera* » (Joan. XVI, 13) et tantôt à la puissance du Christ : « *Ils s'en allèrent prêcher partout et le Seigneur travaillait avec eux et confirmait la parole par les miracles qui l'accompagnaient* (Marc, XVI, 20)[1]. »

« Comment serait-il un serviteur, celui qui opère avec le Fils et le Père ? Si l'on examine les actions de l'Esprit, on ne les trouvera inférieures en rien à celles du Père et du Fils. Ce n'est pas que l'unique divinité soit partagée, mais l'Écriture sainte, pour montrer l'égalité de la Trinité, distribue à chacune des hypostases ce qui est d'une seule puissance[2]. »

« Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne diffèrent en rien dans l'opération, et toutes choses sont faites par une seule et même volonté et sagesse[3]. »

Comparaison entre la Trinité et l'Incarnation.

Nous avons dit plus haut que Nestorius ne paraît pas s'être élevé à la notion d'une essence ou nature considérée en elle-même comme séparée de toute personnalité. La com-

1. Κοιναὶ γὰρ αἱ τῆς Τριάδος ἐνέργειαι καὶ μόναις ὑποστάσεσι τὴν διαίρεσιν ἔχουσαι. Loofs, p. 225. *Le Livre d'Héraclide*, p. 207.

2. Πῶς γὰρ ἂν εἴη δοῦλον τὸ μετὰ Υἱοῦ καὶ Πατρὸς ἐργαζόμενον; κἂν ζητοίη τις τὰς τοῦ Πνεύματος πράξεις, εὑρήσει τῶν τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς κατ'οὐδὲν λειπομένας· οὐχ ὡς τῆς μιᾶς μεριζομένης θεότητος, ἀλλὰ τῆς θείας γραφῆς τὰ τῆς μιᾶς ἰσχύος καὶ καθ'ἑκάστην μεριζομένης ὑπόστασιν εἰς ἀπόδειξιν τοῦ τῆς Τριάδος ὁμοίου. Loofs, p. 226. Ce passage nous indique ce que veut dire Nestorius par les mots : ἐνέργειαι μόναις ὑποστάσεσι τὴν διαίρεσιν ἔχουσαι.

3. Le *Livre d'Héraclide*,, p. 214.

paraison qu'il établit à plusieurs reprises entre les deux mystères de la Trinité et de l'Incarnation suffirait à nous le faire croire. Il y a deux manières de concevoir l'unique nature divine dans la trinité des personnes ; il y a la manière abstraite, par laquelle on considère la nature divine en elle-même comme un bien possédé par les trois personnes. Il y a la manière concrète, par laquelle on a la vision de la réalité : la nature divine se présente toujours à l'esprit comme s'iden, tifiant avec chacune des personnes divines ; la nature divine c'est le Père, ou le Fils, ou le Saint-Esprit, ou les trois à la fois. C'est de cette séconde manière que Nestorius regarde la nature divine dans la Trinité. Dès lors, il peut appliquer à la théologie de la Trinité comme à la christologie son fameux principe : « Il n'y a pas de nature sans *prosôpon* (sans personnalité) » et justifier celle-ci par celle-là[1]. La seule différence qui existe entre les deux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, c'est que dans la Trinité on trouve une nature douée d'une triple personnalité, phénomène qu'on ne remarque pas dans dans l'Incarnation, où chacune des deux natures a sa personnalité propre. Il est vrai que ces deux natures-personnes se fondent en une personnalité supérieure (*prosôpon* d'union), mais celle-ci n'est pas réellement distincte des deux natures. De toute manière, le principe subsiste : « Point de nature sans personnalité ». Si nous avons bien compris, c'est ce que veut dire Nestorius dans les passages suivants :

« De même qu'en la Trinité il y a une essence de trois *prosôpons*, trois *prosôpons* d'une seule essence, de même ici il y a *prosôpon* de deux essences (le *prosôpon* de l'union) et deux essences d'un *prosôpon*. Dans le premier cas, les *prosôpons* ne sont pas sans essence, et dans le second, les essences

1. On peut dire que la terminologie trinitaire de Nestorius cadre *d'une certaine manière* avec la terminologie christologique. Des deux côtés, φύσις = ὑπόστασις ou πρόσωπον, puisque la nature divine s'identifie en réalité avec chaque personne divine ; cela ne signifie pas cependant qu'au point de vue du nombre, φύσις = πρόσωπον, car il n'y a en Dieu qu'une φύσις, et il y a trois πρόσωπα. Cette remarque indique en quel sens il faut prendre ce que nous avons dit plus haut, p. 151, de l'absence de concordance entre la terminologie trinitaire et la terminologie christologique chez Nestorius et les siens.

ne sont pas sans *prosôpon* ; la nature n'est pas non plus sans *prosôpon* (le *prosôpon* naturel), ni le *prosôpon* (naturel) sans nature ; car chacune des essences se sert de la même manière du *prosôpon* de l'autre, à cause de l'union [1]. »

« Le mot « Dieu » indique la nature, et « Père, Fils et Saint-Esprit » indiquent les personnes (*prosôpons*). C'est pourquoi la divinité est une et les personnes sont trois, à *savoir Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit* [2]. Les personnes ne sont pas sans essence. De la même manière, il y a dans le Christ deux natures — l'une de Dieu le Verbe et l'autre de l'humanité — et un *prosôpon* du Fils dont l'humanité se sert aussi, et un (*prosôpon*) de l'homme dont la divinité se sert aussi. Ils ne (se servent pas l'un de l'autre) de la nature, mais du *prosôpon* naturel des natures ; car, même dans l'union, les natures demeurent sans confusion. Les natures ne sont pas sans *prosôpons*, ni non plus les *prosôpons* sans essences [3]. »

Si nous ne savions déjà que, d'après Nestorius, il y a deux personnes en Jésus-Christ, cette comparaison entre la Trinité et l'Incarnation suffirait à nous l'apprendre. Nestorius n'a pas aperçu que dans le mystère de l'union des deux natures il y a un fait nouveau qu'on ne trouve point dans la Trinité, à savoir l'existence d'une nature concrète, individuelle, intégrale, privée de personnalité propre.

Les missions divines.

Le système nestorien était de nature à fausser gravement la notion de la mission divine. L'idée de mission impliquant une certaine infériorité ou dépendance de la personne envoyée vis-à-vis de celle qui l'envoie, Nestorius devait être amené

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 219. M. Nau traduit : « Car l'autre essence se sert de la même manière du *prosôpon* d'une essence et *non d'une autre*, à cause de l'union ». Pour trouver un sens à ce passage, nous croyons qu'il faut lire : *et non d'une autre manière*, au lieu de : *et non d'un autre prosôpon*.

2. Voilà qui indique bien que la nature divine se montre à la pensée de Nestorius comme inséparable de la personne divine. C'est là d'ailleurs la visée grecque, comme l'a établi le P. de Régnon dans ses *Etudes sur la Trinité*.

3. Le *Livre d'Héraclide*, p. 272-273.

tout naturellement à expliquer de la personne humaine du Christ, à l'exclusion de la personne du Verbe, les textes scripturaires où il est dit que le Fils de Dieu est envoyé par son Père. Un passage du *Sermon sur l'Incarnation* conservé par Marius Mercator montre que le condamné d'Éphèse a versé dans cette exégèse :

« Paulus demonstrans peccati per dominicum corpus condemnationem ; *Deus,* inquit, *Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* (Rom. VIII, 3)... Deus Filium suum misit, nomen commune naturarum, hominis scilicet et Dei ; non dixit « *Deus Deum Verbum mittens* », ut accepta hac voce haereticus insiliat et dicat : « Vides quemadmodum alius mittit, alius autem mittitur ». *Filius, o Ariane, mittitur secundum humanitatis naturam, non autem mittitur secundum essentiam deitatis ; non enim est ullus locus a Dei potentia separatus...*

» Missionem a Patre nusquam divina Scriptura divino Verbo consignat, sed Filio, qui est Deus Verbum et homo. Sic et alibi : *Misit Deus Filium suum (factum ex muliere)* (Galat. IV, 4) ; non dixit : Misit Deus Deum Verbum » : ambo enim, si ita diceret, invenirentur locales et in parte : si divinitatis erat natura, quae mittebatur, et qui mittebat localis et in parte ; quia enim et qui mittitur, illuc mittitur, ubi non est, misit Deus Filium suum : *quoniam inconveniens erat deitatis naturam inter missos videri*[1]. »

Nestorius, on le voit, ne se préoccupe point d'épurer l'idée de mission et de la dégager de tout authropomorphisme afin de pouvoir l'appliquer à Dieu. Il nie purement et simplement que les personnes divines puissent être envoyées. Ce n'est pas là une conséquence négligeable de son système christologique. Il serait facile de montrer tout ce qu'une telle conception présente de dangereux pour la théologie de la Trinité. Appliquée en rigueur aux textes scripturaires qui parlent de l'envoi du Saint-Esprit par le Fils ou le Père, elle aboutirait à affirmer que ce n'est pas la personne du Saint-Esprit qui est envoyée, mais seulement ses dons. Les disciples de Photius adopteront plus tard cette

1. Loofs, p. 307-308.

exégèse, afin de mieux battre en brèche la doctrine du *Filioque*.

La procession du Saint-Esprit.

Nestorius a été longtemps accusé d'avoir nié la procession du Saint-Esprit *a Filio*, parce qu'il a admis, au moins tacitement, un symbole de foi composé, d'après Marius Mercator, par Théodore de Mopsueste, dans lequel se lit le passage suivant :

« Nous croyons à l'Esprit-Saint, qui est de l'essence de Dieu ; il n'est pas Fils, mais il est Dieu par essence, de l'essence même de Dieu le Père, duquel il procède substantiellement : *Car*, comme dit l'Apôtre, *nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu* (I Corinth., II, 12), le séparant ainsi de toute créature et l'unissant à Dieu, de l'essence duquel il est d'une manière toute spéciale, qui ne convient à aucune créature ; nous savons en effet que la créature vient de Dieu non selon l'essence, mais par voie de création. *Et nous ne pensons pas que (l'Esprit-Saint) soit Fils, ni qu'il ait reçu son existence du Fils*[1]. »

Il est visible, d'après le contexte, que Théodore de Mopsueste vise dans ce passage l'hérésie de Macédonius, qui complétait l'arianisme en enseignant que le Saint-Esprit est une créature du Fils. Le Saint-Esprit n'a pas reçu son existence du Fils, par qui tout a été fait, car recevoir l'existence, c'est n'être pas Dieu, c'est être une créature. On ne peut donc faire de Nestorius un partisan de la doctrine photienne de la procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, parce qu'il a

1. Πιστεύομεν... εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκ τῆς Θεοῦ τυγχάνον οὐσίας, οὐχ υἱὸν, Θεὸν δὲ ὄντα τῇ οὐσίᾳ, ὡς ἐκείνης ὢν τῆς οὐσίας, ἧσπέρ ἐστιν ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ, ἐξ οὗπερ κατ'οὐσίαν ἐστίν · ἡμεῖς γάρ, φησιν, οὐ τὸ πνεῦμα ἐλάβομεν τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ Θεοῦ · τῆς μὲν κτίσεως ἀποχωρίσας ἁπάσης, Θεῷ δὲ συνάψας, ἐξ οὗπερ κατ'οὐσίαν ἐστὶν ἰδιάζοντι λόγῳ παρὰ πᾶσαν τὴν κτίσιν, ἣν οὐ κατ'οὐσίαν, ἀλλ' αἰτίᾳ δημιουργίας ἐκ Θεοῦ νομίζομεν εἶναι · καὶ οὔτε υἱὸν νομίζομεν, οὔτε διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός. MANSI, IV, col. 1348, C'est ce symbole que des prêtres venus de Constantinople répandaient en Lydie et qu'un certain Jacques fit signer à des Quartodécimans et à des Novatiens convertis. Le fait fut denoncé au concile d'Ephèse par un clerc de Philadelphie, nommé Charisius. On s'en occupa à la sixième session. MANSI, *Ibid.*, col. 1345-1362.

accepté le symbole de Théodore. C'est de même une erreur de prétendre que le concile d'Éphèse, en rejetant ce symbole, a condamné, par le fait même, les adversaires de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Le symbole a été interdit, uniquement parce qu'il était entaché de nestorianisme, et les Pères d'Éphèse ne songeaient nullement à la doctrine du *Filioque* en le proscrivant [1].

Remarquons, à ce propos, que Théodoret passe aussi pour avoir nié la procession *a Filio*, parce qu'il a écrit, en réfutant le neuvième anathématisme de saint Cyrille :

« Si (Cyrille) dit que l'Esprit est « propre » du Fils, en tant qu'il est consubstantiel et procède du Père, nous le confessons avec lui, et nous tenons cette proposition pour orthodoxe. *Mais s'il prétend qu'il en est ainsi, parce que l'Esprit tient son existence du Fils ou par le Fils*, ὡς ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, nous rejetons cette phrase comme blasphématoire et comme impie. Car nous avons foi au Seigneur qui a dit : *L'Esprit qui procède du Père*, et au divin Paul qui a dit également : *Pour nous, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu* [2]. »

On dirait qu'en écrivant ces lignes, l'évêque de Cyr avait sous les yeux le symbole de Théodore de Mopsueste, et il n'y a en cela rien d'impossible. Théodore dit : Οὔτε διὰ Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός : Théodoret écrit : ὡς ἐξ Υἱοῦ ἢ διὰ Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον. L'un et l'autre citent le même texte de saint Paul. Tous deux ont la préoccupation d'affirmer la divinité du Saint-Esprit en le rattachant au Père. Il est clair dès lors que tous deux nient que le Saint-Esprit tient son existence du Fils dans le même sens. Théodoret, comme Théodore, rejette

1. Le P. Garnier a vu juste en cette affaire. Contre Bellarmin, Petau et Allatius, il soutient que Nestorius n'a pas enseigné l'erreur de Photius. *Dissertatio I de haeresi et libris Nestorii*. P. L., t. XLVIII, col. 1169-1160.

2. Ἴδιον δὲ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, εἰ μὲν ὡς ὁμοφυὲς καὶ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον ἔφη, συνομολογήσομεν, καὶ ὡς εὐσεβῆ δεξόμεθα τὴν φωνήν. Εἰ δ'ὡς ἐξ Υἱοῦ, ἢ δι'Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, ὡς βλάσφημον τοῦτο, καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀπορρίψομεν. Πιστεύομεν γὰρ τῷ Κυρίῳ λέγοντι · « Τὸ Πνεῦμα, ὃ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται · » καὶ τῷ θειοτάτῳ δὲ Παύλῳ ὁμοίως φάσκοντι · « Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ. Ce passage est reproduit par saint Cyrille dans son *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus*. P. G., t. LXXVI, col. 432.

l'hérésie pneumatonaque ; ses paroles n'ont pas d'autre portée. Loin d'enseigner l'hérésie photienne, Théodoret affirme plutôt le dogme catholique, quand il reconnaît que le Saint-Esprit *appartient en propre au Fils*, ἴδιον τοῦ Υἱοῦ, en tant qu'il procède du Père, ὡς ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, car, comme le dit saint Athanase, « le Saint-Esprit est dit procéder du Père, parce qu'il rayonne, est donné, est envoyé par le Verbe qui est reconnu venir du Père, ἥτις ἐκ Πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι ἐπειδὴ παρὰ τοῦ Λόγου, τοῦ ἐκ Πατρὸς ὁμολογουμένου ἐκλάμπει καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται[1]. »

Saint Cyrille ne s'est pas trompé sur le sens de l'objection de Théodoret. Pour y répondre, il s'est contenté d'affirmer que le Saint-Esprit vient aussi du Fils, parce que le Fils possède tout ce qu'a le Père, suivant la parole même de Notre-Seigneur dans l'Évangile de saint Jean :

« L'Esprit appartenait et il appartient au Fils tout comme il appartient au Père. Le divin Paul nous l'enseigne très clairement, lorsqu'il écrit : « *Ceux qui vivent selon la chair ne sauraient plaire à Dieu. Pour vous, vous ne vivez pas selon la chair, mais selon l'esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas* (Rom. VIII, 8-9). A la vérité, l'Esprit-Saint procède comme venant de Dieu le Père, suivant la parole du Sauveur, mais il n'est pas étranger au Fils, car celui-ci a tout en commun avec le Père. Cela, lui-même l'a enseigné au sujet du Saint-Esprit, lorsqu'il a dit : *Tout ce qu'a mon Père est à moi*. C'est pourquoi je vous ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera (Joan. XVI, 15)[2]. »

1. P. G., t. XXVI, col. 580.

2. Ἦν γὰρ καὶ ἔστιν αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα, καθάπερ, ἀμέλει καὶ τοῦ Πατρὸς · καὶ τοῦτο ἡμῖν εὖ μάλα σαφηνιεῖ γεγραφὼς ὁ θεσπέσιος Παῦλος · « Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες, Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται, etc... Ἐκπορεύεται μὲν γὰρ ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, κατὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος φωνήν, ἀλλ' οὐκ ἀλλότριόν ἐστι τοῦ Υἱοῦ · πάντα γὰρ ἔχει μετὰ τοῦ Πατρός · καὶ τοῦτο αὐτὸς ἐδίδαξεν εἰπὼν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος · « Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ, ἐμά ἐστι. Διὰ τοῦτο εἶπον ὑμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. » *Ibid.*, col. 433. Le P. de Régnon interprète comme nous cette controverse, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. IV, p. 182-185, mais il lui échappe quelques inexactitudes. Il se base sur la *Lettre de Théodoret à Jean d'Antioche*, P. G. t. LXXVI, col. 389, pour dire que l'évêque de Cyr prêtait à Cyrille l'opinion que le Saint-Esprit est une créature

En s'exprimant de la sorte, l'évêque d'Alexandrie montrait clairement qu'il entendait l'expression « ἴδιον τοῦ Υἱοῦ » dans le sens de la première alternative de son adversaire et qu'il était loin de faire du Saint-Esprit une créature du Fils. Il indiquait d'ailleurs que le Saint-Eprit tire son origine du Fils comme du Père, en rappelant que le Fils possède tout ce qu'a le Père. C'est donc se tromper, à notre avis, que de voir dans cette petite controverse entre Théodoret et saint Cyrille une première escarmouche théologique sur la doctrine du *Filioque*[1].

§ II. — Sur les Anges.

Nestorius affirme en passant que les anges sont incorporels. Ce sont bien les anges en effet qui sont désignés par « *ceux qui n'ont pas de corps* » dans le passage suivant :

« Ceux qui observent exactement les commandements, se conduisent dans le corps à peu près de la même façon *que ceux qui n'ont pas de corps*[2]. »

Il y a de bons et de mauvais anges. Les bons anges ont servi à Dieu d'intermédiaires dans les théophanies[3]; ils ont été les témoins des luttes du Christ contre Satan au désert[4], et de ses souffrances pendant la passion[5]. Ils conduisent les âmes à Dieu, après la mort[6]; ce qui suppose qu'ils assistent

du Fils : « Il s'y plaint de voir reparaître dans les anathèmes, l'hérésie longtemps éteinte d'Apollinaire. » Il prêtait donc à saint Cyrille l'opinion que le Saint-Esprit est « *une créature* du Fils ». Mais Apollinaire n'enseignait pas que le Saint-Esprit est une créature du Fils. La *Lettre à Jean d'Antioche* n'explique donc rien. Le P. de Régnon dit encore que « dans sa réfutation de Théodoret, l'évêque d'Alexandrie dédaigne de relever cette ridicule insinuation ». Nous venons de montrer que cela n'est pas tout à fait exact. Saint Cyrille a suffisamment répondu.

1. Les Photiens font grand cas du témoignage de Théodoret qu'ils entendent à contresens. Ils vont même jusqu'à prétendre que, devant le reproche de l'évêque de Cyr, saint Cyrille renonça à la doctrine du *Filioque*, qu'il avait d'abord admise. Mais il est facile de montrer la fausseté de cette dernière assertion, non seulement par les écrits de saint Cyrille postérieurs à cette controverse, mais encore par la réponse même qu'il fait aux attaques de Théodoret.

2. Le *Livre d'Héraclide*, p. 72.

3. *Ibid.*, 49-50.

4. *Homélie sur la troisième tentation du Christ. Ibid.*, p. 357.

5. *Ibid.*, p. 70-71.

6. *Angeli perductores animarum.* Loofs, p. 349. Voir plus haut, p. 227.

aussi les hommes pendant leur vie. Les anges ne connaissaient pas le mystère du Dieu fait homme. Ce mystère leur a été révélé peu à peu, pendant la vie du Christ[1]. Si celui-ci n'avait pas pris la nature humaine pour sauver l'humanité, les anges lui auraient sans doute obéi comme à Dieu, mais ils auraient aperçu comme une sorte d'injustice dans la conduite de Dieu à l'égard de Satan, parce que celui-ci n'aurait pas été vaincu par un homme[2]. Les bons anges doivent leur soumission à Dieu, gage de leur persévérance dans le bien, à une grâce divine :

« Ils ont reçu la soumission comme une grâce, et par suite de la soumission, ils ont obtenu cette grâce de ne point se mettre en révolte contre Dieu, et par là de ne pas s'éloigner de Dieu, eux aussi, comme les autres[3]. »

Il est question de Satan assez longuement dans le *Livre d'Héraclide*. Nestorius nous le présente comme l'esprit du mal, dévoré d'envie et de haine, monstre d'ingratitude, sans cesse occupé à tenter l'homme. C'est lui qui a poussé le premier homme à désobéir à Dieu, lui qui a essayé de faire tomber dans le péché le nouvel Adam, le Christ. Celui-ci et les saints avec lui ont remporté sur lui une victoire complète. Son péché a été l'orgueil, par lequel il a voulu s'égaler à Dieu :

« C'est par la désobéissance à Dieu que Satan a péché ; il a voulu s'égaler à la nature divine.... Il a également précipité Adam dans la misère, en lui persuadant de ne pas obéir à Dieu[4]. »

« Satan s'est servi pour le mal de ce qui lui a été donné par Dieu et il s'est écarté de l'esprit de Dieu.... Il a trompé l'homme et il l'a fait déchoir de l'image divine.... Il a fait de lui l'ennemi et l'adversaire de Dieu, afin de pouvoir par là accuser Dieu d'être injuste, à cause de son immense amour envers l'homme[5]. »

« Dévoré par l'envie et par l'amour du pouvoir, il ne

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 71.
2. *Ibid.*, p. 75.
3. P. 78. Voir plus haut, p. 249.
4. P. 65-66.
5. P. 67-68.

renonce pas à son envie, jusqu'à ce qu'elle soit satisfaite, et il est un exemple pour tous ceux qui rejettent la grâce[1]. »

« Il a calomnié Dieu devant l'homme, parce qu'il est jaloux, et il a calomnié l'homme devant Dieu, parce qu'il est ingrat ; il est l'ennemi de tous, il a subi un juste jugement, il a été confondu publiquement. Il a été vaincu en effet par le Christ dans son humanité et par ses saints[2]. »

Dieu cependant a usé envers lui d'une grande longanimité :

« Tout le temps de la patience de Dieu lui a été donné pour qu'il fît pénitence, qu'il revînt à lui-même et qu'il connût sa folie et son audace à tenter l'impossible[3]. »

Mais lui n'a profité de ces délais miséricordieux que pour s'enfoncer davantage dans l'iniquité et faire le plus de mal possible, même après la défaite que le Christ lui a infligée :

« Il montre une témérité démesurée, au point de s'élever ouvertement contre Dieu, de se faire l'égal de Dieu et de singer son Incarnation, en cherchant à attirer sur sa propre personne les adorations de l'homme.... Il accapare à son profit le culte des idoles, (les extravagances) des sectes, les sortilèges et autres superstitions. Il dirige tout dans le but de se grandir et d'être seul regardé comme Dieu. Il se sert en effet de l'homme comme d'un instrument qu'il conduit au comble de la méchanceté.... Mais ses ruses sont impuissantes contre les élus de Dieu, parce que toute sa fourberie a été dévoilée et qu'il a été vaincu en secret et en public[4]. »

Par cette conduite, le prince du mal se prépare un châtiment plus rigoureux. Viendra un temps où Dieu arrêtera le cours de ses méfaits et le condamnera définitivement. Les hommes eux-mêmes applaudiront à la justice de cette sentence :

1. P. 74.
2. P. 77-78.
3. P. 73. Cette idée que Dieu a accordé au démon le temps de faire pénitence n'est pas une affirmation isolée dans la théologie grecque. Un byzantin du XIVe siècle, Isidore de Thessalonique, soutient la même opinion dans une homélie sur l'Annonciation. Cf. Ballerini. *Sylloge monumentorum ad myster. Concept. Immaculatae illustrandum*, t. II, p. 395.
4. P. 72-73.

« Nous verrons Satan recevoir sa condamnation de la part des hommes dans un juste jugement, sans qu'il ait une seule excuse ou une accusation à faire valoir. Dieu en effet l'a laissé faire tout ce qu'il voulait, de telle sorte qu'il n'a absolument aucune raison de le délivrer....

» Il lui a été donné tout ce temps de la patience et il lui a été accordé jusqu'au jour du jugement de faire tout ce qu'il veut. Aussi n'aurait-il aucune raison de réclamer en ce jour-là.... *Après cela, il sera jugé définitivement*, séparé des justes et placé avec tous ceux qui se seront associés à sa tyrannie [1]. »

On voit, d'après ce dernier passage, que Nestorius recule la condamnation définitive de Satan jusqu'au jugement dernier. Jusqu'à cette date, il y aurait, *en droit*, possibilité pour lui de venir à résipiscence ; mais *en fait*, il ne profite point de ce délai ; il est incorrigible [2], car « la patience à l'égard de ceux que la méchanceté aveugle, fait croître leur méchanceté [3]. »

§ III. — Sur l'homme.

Sur l'origine de l'âme humaine et sur le moment de son union avec le corps, Nestorius a une doctrine bien arrêtée. Voici ce qu'on lit dans un des fragments recueillis par Loofs :

« L'enfant est façonné dans le sein maternel, mais pendant un certain temps il est informe et n'a pas d'âme. Une fois qu'il a pris des formes, il est animé par Dieu. La femme enfante le corps, mais c'est Dieu qui donne l'âme. Une femme n'est pas appelée mère de l'âme, ψυχοτόκος, parce qu'elle a engendré un vivant, mais plutôt mère de l'homme, ἀνθρωποτόκος. De même la Sainte Vierge, bien qu'elle ait enfanté un homme auquel est venu s'unir Dieu le Verbe, n'est pas pour cela mère de Dieu, Θεοτόκος ; car ce n'est pas de la bienheureuse Vierge que la dignité du

1. P. 74.
2. *Ibid.*
3. P. 73.

Verbe tire son origine, mais il était Dieu par nature[1]. »

La doctrine créatianiste et l'opinion de l'animation médiate paraissent avoir été communément enseignées par l'école d'Antioche. Saint Jean Chrysostome affirme clairement que l'âme vient de Dieu[2]. Théodoret enseigne l'animation médiate[3]. Plusieurs docteurs partisans de Sévère d'Antioche ont fixé l'infusion de l'âme raisonnable dans le corps au quarantième jour après la conception[4]. On voit que les affirmations de Nestorius ne sont point isolées.

Il n'y a dans l'homme qu'une seule âme, l'âme raisonnable, par laquelle le corps vit et sent. Le corps et l'âme sont deux substances incomplètes qui s'unissent pour former un seul être vivant et qui ont l'une sur l'autre une influence réciproque. L'âme est immortelle :

« L'âme et le corps forment un seul être vivant, car le corps ne vit pas de sa propre vie, mais par son union avec l'âme ; *c'est pourquoi, s'ils sont divisés, la vie n'est pas divisée, mais il ne reste que celle de l'âme;* les deux sont nommés un seul être vivant[5]. »

« Dans un composé naturel, on voit qu'aucune des natures qui contribuent à le former n'est complète, mais elles ont besoin l'une de l'autre pour vivre et subsister. C'est ainsi que le corps a besoin de l'âme pour vivre, car il ne vit pas à part, et *l'âme a besoin du corps pour sentir*, sinon elle verrait même sans yeux, et elle entendrait, même lorsque l'ouïe est blessée : de même pour les autres sens[6]. »

« Le corps ressent les souffrances de l'âme et l'âme celles du corps[7]. »

1. Πλάττεται μὲν γὰρ τὸ βρέφος, ἀλλ'ἕως μὲν οὔπω μεμόρφωται, ψυχὴν οὐκ ἔχει· εἰδοποιηθὲν δὲ ἤδη ψυχοῦται παρὰ Θεοῦ. Ὥσπερ οὖν ἡ γυνὴ τίκτει μὲν τὸ σῶμα, ψυχοῖ δὲ Θεὸς, καὶ οὐκ ἂν λέγοιτο γυνὴ ψυχοτόκος, ὅτι ἔμψυχον ἐγέννησεν, ἀνθρωποτόκος δὲ μᾶλλον, οὕτω καὶ ἡ ἁγία παρθένος, καὶ εἰ τέτοκεν ἄνθρωπον, συμπαρελθόντος αὐτῷ τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἀλλ'οὐ διὰ τοῦτο θεοτόκος· οὐ γὰρ παρὰ τῆς μακαρίας παρθένου τὸ ἀξίωμα τοῦ Λόγου, ἀλλ'ἦν φύσει Θεός. Loofs, p. 352.

2. Joan. Chrysost. *Homil. XXIII in Matth.*, 8. P. G., t. LVIII, col. 318 A.

3. P. G., t. LXXXIII, col. 942.

4. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 191-193. Les Sévériens ne voyaient aucune répugnance à dire que la nature humaine du Sauveur avait été soumise à la loi commune.

5. Le *Livre d'Héraclide*, p. 266.

6. *Ibid.*, p. 268.

7. P. 87.

Les théologiens scolastiques ne s'exprimeront pas avec plus d'exactitude, quand ils diront que l'âme est la forme du corps et qu'elle est une substance incomplète *in ratione speciei*.

§ IV. — Sur la Sainte Vierge.

On se tromperait, si l'on croyait que Nestorius a manifesté à l'égard de la Vierge Marie une sorte d'aversion huguenote, parce qu'il a contesté la légitimité du Θεοτόκος. Comme nous l'avons dit, la négation de la maternité divine n'était qu'un des nombreux corollaires du système christologique élaboré par Théodore de Mopsueste. Partisan de ce système, Nestorius en a admis très logiquement toutes les conséquences, mais il n'y a eu de sa part aucun parti pris de diminuer la dignité de Marie. Au contraire, il manifeste pour elle la plus grande vénération et l'appelle continuellement la bienheureuse et la sainte. Il déclare que sa maternité est au-dessus de toute louange :

« Plausus amatores Christi populos his conferre, qui pro beata Maria impendunt sermonis officium, non est mirandum; hoc ipsum enim quod templum facta est illius dominicae carnis, excedit omne quod est laude dignissimum [1]. »

C'est par Marie que la bénédiction et la justification sont arrivées au genre humain, comme c'était par Ève que la malédiction était venue :

« Diabolus peccatum ex Adam tanquam chirographum proferebat, et e diverso Christus ex carne sine peccato debiti hujus evacuatione nitebatur. Ille condemnationem, quae per Evam adversus totam naturam processerat, relegebat; *Christus vero justificationem, quae per beatam Mariam generi obvenerat, referebat* [2]. »

Enfanter dans la douleur est pour les femmes la peine du péché d'origine. Pécheresses, elles donnent naissance à des pécheurs :

1. Loofs, p. 337.
2. *Ibid.*, p. 349.

« *Multiplices gemitus in parturitione feminarum poena peccati est;* et parere quidem non est maledictum; non enim benedictio in maledictum daretur; in tristitia autem parere, hoc ex maledicto illo trahitur post peccatum... *In moeroribus paries filios; huic sententiae socium est quod nascitur et quod parit, unum eorum in moeroribus pariens, alterum vero in moeroribus nascens* [1]. »

Mais Dieu a préparé à la Vierge un enfantement sans douleur. La condamnation prononcée contre Ève a été détruite par le salut de l'Ange à Marie. A Ève les douleurs et les gémissements, fruits du péché; à Marie la joie, fruit de la grâce dont elle est remplie. Ève enfante des pécheurs dans la tristesse; le fruit du sein virginal de Marie est béni. Marie est bien la nouvelle Ève, la nouvelle mère, mais une mère vierge, donnée à l'humanité :

« Miserator Dominus non despexit illos naturae foetus condemnatos, sed feminae in uterum adveniens, vertit in illa matre consuetudinem pariendi et mutavit in illa partuum leges (*parturitiones enim sanctae Virginis immunes a moeroribus praeparaverat*) *et naturae humanae matrem donavit innuptam*, non spernens foetus nuptiarum neque despiciens...

» Respice omnium harum tristium sententiarum a Christo praestitam resolutionem : (τὸ) *multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitus tuos* per hoc solvit, ubi dictum est : *Ave gratia Dei plena ;* (τὸ) *in tristitia paries filios,* solvit per id quod scriptum est : *benedictus fructus ventris tui* [2]. »

En déclarant Marie exempte de la peine du péché originel spéciale aux femmes, en rappelant à ce propos les paroles de l'Ange : *Salut, ô toi, pleine de la grâce de Dieu*, en nous présentant la mère de Jésus comme la nouvelle mère donnée à l'humanité, Nestorius a eu, semble-t-il, comme l'intuition du dogme de l'Immaculée Conception [3].

1. *Ibid.*, 324-325.
2. *Ibid.*, p. 326.
3. Il est bon de remarquer que « péché originel » et « peines de ce péché » n'étaient pas nettement distingués par les Pères grecs. Le péché originel était pour eux le bloc des pertes que l'humanité a subies en Adam et par Adam. Ces privations revêtent un caractère peccamineux à cause de leur dépendance du péché d'Adam, et parce qu'elles constituent ses descendants dans un état d'oppo-

§ V. — Sur les fins dernières.

Nous avons déjà noté plus haut que, d'après Nestorius, le sort de Satan sera définitivement fixé au jugement dernier. C'est une éternité de malheur qui l'attend. Tel sera aussi le partage de ceux qui auront été ici-bas ses coopérateurs pour le mal, tandis qu'une éternelle félicité est réservée aux justes :

« Après cela, Satan sera jugé définitivement, séparé des justes et (placé) avec tous ceux qui se seront associés à sa tyrannie ; il sera haï par eux et accusé d'avoir été cause de leur damnation. De la sorte, c'est d'un amour pur en parole et en action que tous aimeront Dieu comme bon et juste, comme sage et puissant, comme Créateur et comme Dieu. Ayant la preuve que Dieu juge les bons et les mauvais sans acception de personnes, tous les êtres raisonnables apprendront à apprécier comme il faut le bien et le mal. Ils comprendront pourquoi Dieu a permis que chacun ait pu choisir selon sa volonté, pourquoi les bons ont à souffrir tandis que les méchants sont libres de faire le mal. Après cela, comme tout sera rentré dans l'ordre, nous jouirons d'une félicité éternelle. Nous n'aurons aucune raison de craindre d'en être privés et nous n'aurons plus besoin d'instruction [1]. »

Comme on le voit, c'est seulement du jugement dernier qu'il s'agit dans ce passage. Sur les autres fins dernières, Nestorius ne dit à peu près rien. Notons cependant cette éloquente profession de foi à la résurrection, qui termine le *Livre d'Héraclide :*

« Réjouis-toi en moi, désert, mon ami, mon nourricier et ma demeure ; (réjouis-toi), solitude, ma mère, qui, même après ma mort, garderas mon corps jusqu'à la résurrection par la volonté de Dieu, Amen [2]. »

sition à la volonté de Dieu. Certaines expressions qui, pour les théologiens actuels, seraient sans valeur, pouvaient avoir chez les Pères une toute autre portée à cause de leur manière de considérer le péché d'origine. Exempter Marie des peines du péché originel ou de telle peine en particulier, pouvait équivaloir pour eux à l'exempter du péché lui-même. Les historiens du dogme n'y ont peut-être pas fait assez d'attention jusqu'ici.

1. Le *Livre d'Héraclide*, p. 74.
2. *Ibid*, p. 331.

Remarquons aussi qu'il paraît bien enseigner la béatitude immédiate des âmes justes après la mort. Dans le dialogue que nous avons reproduit plus haut[1] entre Satan et les bons anges, au sujet des catéchumènes morts sans avoir reçu le baptême, Satan fait la déclaration suivante :

« Quid enim vobis cum catechumenis videtur esse commune ? Non sunt renati ex aquâ et Spiritu ut perducantur a vobis ad regna cœlorum[2]. »

C'est au moment où les anges *perductores animarum* s'apprêtent à introduire dans le royaume des cieux l'âme du catéchumène, que Satan tient ce langage.

1. P. 227.
2. Loofs, p. 350.

CONCLUSION

JUGEMENT SUR NESTORIUS THÉOLOGIEN
CARACTÈRES DE SON HÉRÉSIE

L'étude des écrits qui nous restent de Nestorius nous a montré en lui à la fois un hérétique et un témoin de la tradition catholique. Si, jusqu'à ce jour, c'est surtout l'hérétique qui a attiré l'attention, le présent ouvrage, nous l'espérons, fera aussi ouvrir les yeux sur le témoin de la tradition, et si quelque rayon de gloire en doit rejaillir sur le front du condamné d'Ephèse, nous aurons l'esprit assez large et le cœur assez bon pour ne pas nous en attrister, car cette sorte de réhabilitation lui viendra de la vérité.

Témoin de la tradition catholique, Nestorius l'est sur plusieurs points de doctrine de la plus haute importance. Son enseignement sur l'état primitif du premier couple humain, sur l'existence et la nature du péché originel, sa conception de l'œuvre rédemptrice prise en elle-même s'imposeront désormais à l'attention de ceux qui voudront écrire l'histoire des doctrines. Ses affirmations sur l'origine de l'âme et la nature du composé humain, sur le rôle de Satan après l'Incarnation, sur la présence réelle et le sacrifice eucharistique, voire même sur la mariologie sont précieuses aussi à recueillir, et il y a intérêt à les rapprocher de celles des théologiens d'Antioche sur les mêmes sujets.

Hérétique, il l'est sûrement lorsqu'il veut expliquer le mode d'union des deux natures en Jésus-Christ, et c'est en vain qu'on a essayé de plaider son orthodoxie. Le Dr Fendt a dit très justement que ses formules tendaient à détruire la totalité des principes orthodoxes ; mais il ne s'agit point seulement ici de pure terminologie ; c'est le fond même de

la pensée qui s'oppose directement au dogme révélé. Nestorius dédouble constamment le Christ en deux sujets, en deux personnes, bien qu'il cherche à dissimuler cette dualité derrière l'unité factice du *prosôpon* d'union. Et c'est là la grande différence qui existe entre lui et saint Cyrille : l'évêque d'Alexandrie a pu employer des formules peu heureuses, prêtant à de dangereuses équivoques ; mais quand il a pris la peine de les expliquer, la pureté de sa foi est apparue au grand jour ; Cyrille expliqué par Cyrille est d'une orthodoxie éblouissante. Au contraire, Nestorius expliqué par Nestorius se montre à nous plus hérétique que jamais. En voulant se justifier dans le *Livre d'Héraclide*, il ne réussit qu'à se compromettre davantage à nos yeux.

Au demeurant, le système nestorien se présente comme parfaitement cohérent et marqué au coin d'une dialectique rigoureuse. Le point de départ est un principe philosophique inconciliable avec le dogme catholique : « Toute nature complète est une personne. » Ce principe informe la pensée nestorienne au point de la rendre incapable de saisir un autre point de vue. Partout et toujours Nestorius voit en Jésus-Christ deux personnes : Dieu le Verbe et l'homme Jésus. A quelque moment et en quelque état qu'il le considère : au berceau, à Nazareth, au désert, sur les bords du Jourdain, au Calvaire, au tombeau, dans l'Eucharistie, le fils de Marie est toujours pour lui une personne humaine, intimement pénétrée sans doute par le Logos divin, mais restant toujours distincte de celui-ci et supportant toute seule les propriétés et les opérations qui prennent leur source dans les profondeurs de sa nature. Cette conception bouleverse évidemment toute l'économie du mystère du Dieu fait homme. Le Messie, l'Ange de la nouvelle alliance, le Rédempteur, le Prêtre et la Victime du Calvaire et de l'autel, c'est, pour parler sans détour, un homme et non un Dieu. Nestorius a beau faire des efforts pour unir le plus possible ce qu'il a une fois séparé ; l'union de l'homme et du Logos ne peut être que morale, car c'est la seule qui soit possible entre deux personnes distinctes dont l'une est une créature.

Ces tentatives de l'hérésiarque pour masquer le dualisme

hypostatique, qui fait le fond de son système, n'aboutissent qu'à donner à celui-ci un caractère de subtilité que déjà le pape Célestin avait bien remarqué, mais qui a échappé à tous ceux qui ont cru à l'orthodoxie de Nestorius. Pour lui, le problème à résoudre est le suivant : « Comment deux personnes réellement distinctes peuvent-elles arriver à n'en faire qu'une ? » L'amitié a le secret d'opérer ce miracle. Supposons deux amis, Pierre et Paul, s'aimant d'un parfait amour. Pierre est plus âgé que Paul ; il n'a plus que son père, Claude. Paul est aussi orphelin ; il ne lui reste plus que sa mère, Rosalie ; il est d'ailleurs d'une condition notablement inférieure à celle de son ami. Mais ces différences ne comptent pas pour l'amitié, dont le propre est d'établir une égalité parfaite entre ceux qui s'aiment. Nos deux amis ne font, selon l'adage, qu'un cœur et qu'une âme. Le principe : « le tien est le mien, le mien est le tien », règle toutes leurs relations. Leur intimité est si grande, leur désir de l'unité si prononcé, qu'ils ont imaginé un nom unique destiné à les désigner tous les deux. Agapit a été le nom choisi. Agapit désigne l'unique cœur, enfant de leur commun amour. Qui dit Agapit dit Pierre uni à Paul et Paul uni à Pierre, l'un et l'autre, l'un ou l'autre, mais jamais l'un sans l'autre. Cependant cette belle unité ne s'étend pas très loin. Dans la réalité, Pierre reste Pierre et Paul reste Paul. Pierre est fils de Claude et Paul fils de Rosalie. Rosalie n'est pas mère de Pierre, ni Claude père de Paul. Voilà pourtant que par une agréable fiction, les deux amis se disent entre eux qu'Agapit a pour père Claude et pour mère Rosalie, parce qu'Agapit, c'est à la fois Pierre et Paul. Rosalie est en certain sens mère de Pierre, parce que Paul, son vrai fils, ne fait qu'un par l'amitié avec Pierre. De même Claude est, en un certain sens, père de Paul, parce que Pierre, son vrai fils, est uni à Paul. Quant à Agapit, il est entendu qu'il est fils unique de père et mère.

Celui qui nous a suivi dans l'exposé du système christologique de Nestorius, n'aura pas de peine à percer le voile de cette petite allégorie, qui montre bien le caractère factice et conventionnel de l'unique personne ou *prosôpon* d'union

destinée à sauvegarder les apparences de l'orthodoxie[1].

Le mérite d'avoir imaginé cette ingénieuse fiction ne revient pas d'ailleurs à Nestorius lui-même. Derrière lui se cachent Diodore et Théodore. Ce manque d'originalité excuse dans une certaine mesure la conduite du condamné d'Éphèse et explique la sincérité comme aussi la ténacité de ses convictions. Il savait n'être pas l'auteur de la théorie qui provoquait les attaques de saint Cyrille et les foudres du pape Célestin. Diodore et Théodore jouissaient dans l'école d'Antioche d'un grand renom de science et de vertu, qu'aucune condamnation n'était venue flétrir. Fermant les yeux sur la conduite du pape, qu'il croyait, dans sa présomption, peu capable de saisir les subtilités orientales, Nestorius, nous l'avons déjà dit, n'aperçut dans l'évêque d'Alexandrie qu'un nouveau Théophile s'attachant à la perte d'un nouveau Chrysostome. Il ne vit point, il ne pouvait voir en lui le champion de l'orthodoxie s'attaquant avec toute la véhémence de son génie à une doctrine qui circulait paisiblement depuis plus d'un demi-siècle dans une partie de l'Orient et dont il était grand temps d'arrêter la diffusion, parce qu'elle n'allait à rien moins qu'à saper par la base le mystère central du christianisme. La résistance opiniâtre de certains Orientaux au concile d'Éphèse, les sympathies durables que conserva parmi eux Nestorius, prouvent combien sérieux était le péril que courait la vraie foi. Les froissements d'amour-propre, l'antagonisme des grands sièges orientaux ne suffisent point à expliquer les longues dissensions qui suivirent le concile. Sans en avoir conscience, beaucoup d'Antiochiens, qui avaient subi — quoique dans un degré moindre que Nestorius — l'influence des maîtres Diodore et Théodore, étaient sur une pente glissante qui menait droit à l'hérésie.

La théorie nestorienne, plus ancienne que Nestorius, ne devait point disparaître avec lui. Un groupe important de chrétiens orientaux lui resta fidèle, au grand détriment de l'unité de l'Église et de son extension dans les contrées de

1. Il est entendu que la συνάφεια nestorienne est une amitié d'un genre à part, une amitié transcendante poussée au maximum d'intimité.

l'Asie. A la fin du VIII[e] siècle, elle ressuscita en Occident sous le nom d'adoptianisme. De nos jours encore, certains rationalistes et des modernistes de renom, en quête d'un Christ qui ne soit ni un pur homme ni véritablement Dieu, ne sont au fond que des nestoriens et des adoptianistes d'un genre spécial. La persistance de cette vieille hérésie ne doit point nous surprendre. Elle est l'explication la plus séduisante qu'ait trouvée la raison humaine pour abaisser le dogme à son niveau en faisant évanouir le mystère.

NOTE A

L'affaire de Nestorius et la primauté romaine.

La primauté romaine se manifeste avec éclat dans l'histoire de la controverse nestorienne. Amis et ennemis de Nestorius la reconnaissent. Nestorius lui-même ne la conteste pas. L'Orient était encore sous l'impression des récents événements occasionnés par l'injuste déposition de saint Jean Chrysostome. On savait par expérience ce qu'il en coûtait de rompre avec le Siège apostolique. Le Pape finissait toujours par avoir raison et par imposer ses volontés. Aussi voyons-nous Nestorius et saint Cyrille recourir à Rome, dès le début de la controverse. Chacun des deux adversaires veut avoir le pape de son côté, convaincu que de là dépend la victoire finale.

Intimement persuadé qu'il défend la cause de l'orthodoxie traditionnelle, Cyrille écrit à Célestin une lettre fort habile. Il salue en lui le chef de l'Eglise universelle à qui il faut communiquer, *selon la coutume antique des Eglises*[1], toute affaire importante intéressant la foi ou la discipline. Au Pape, en particulier, appartient le droit de décider en dernier ressort avec qui l'on doit rester en communion, avec qui il faut rompre[2].

L'attitude de Nestorius est plus embarrassée. Lui aussi, avant de s'arrêter à une décision définitive à l'égard des évêques pélagiens, veut avoir l'avis du Pape[3]; mais il a le pressentiment que sa théologie déplaira. Aussi prend-il la précaution de tâter le terrain, en envoyant à Rome quelques-uns de ses cahiers sous le voile de l'anonymat[4]. Dans ses lettres à Célestin, il essaie de présenter sa doctrine sous le jour le plus favorable. Quand il apprend que sa cause est perdue et qu'il va s'attirer les foudres romaines, il détourne habilement le coup,

1. Καὶ τὰ μακρὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἔθη πείθουσιν ἀνακοινοῦσθαι τῇ σῇ ὁσιότητι. Mansi, t. IV, col. 1012.

2. « Daignez nous faire connaître ce que vous en pensez et nous dire si nous devons encore communiquer avec lui, ou, au contraire, ne plus entretenir de relations avec un homme qui croit et enseigne une pareille hérésie ». *Ibid.*, col. 1016.

3. Dignare nobis notitiam de his largiri, ne vel quidam, ignorando justitiam veritatis, importuna miseratione conturbentur. *Epist. I ad Caelest.* Loofs, p. 166. Saepe scripsi beatitudini tuae propter Julianum, Orontium et cæteros... at hucusque scripta de his a tua veneratione non suscepimus ; quae si haberem, possem eis respondere. Epistol. II ad Caelest. *Ibid.*, p. 170.

4. Voir plus haut, p. 33.

et, au lieu d'entrer en lutte ouverte avec le Pape, il sollicite de l'empereur un concile œcuménique. Vaincu à Ephèse, moins par l'évêque d'Alexandrie que par Célestin, qui a donné force de loi, par son approbation, à la sentence portée contre lui, qui même a demandé avec instance sa relégation en quelque désert [1], l'hérésiarque ne songe pas un instant à nier l'autorité suprême de celui en qui il reconnaît son principal adversaire [2]. Il se contente de voir en lui un Pape mal informé, peu capable de saisir les subtilités de sa théorie christologique et circonvenu par « l'Egyptien » :

« L'Egyptien, écrit-il dans un passage de la *Tragédie*, s'est adressé à Célestin de Rome, homme trop simple pour pénétrer la subtilité des opinions théologiques. Lui-même, comme les autres, s'est laissé prendre aux sophismes de Cyrille [3]. »

Ce que ces paroles pourraient renfermer de peu conciliable avec la doctrine de l'infaillibilité pontificale, est corrigé par un passage du *Livre d'Héraclide*, où Nestorius laisse entendre que Célestin l'a condamné d'une manière inconsciente. Il s'agit de l'affaire d'Eutychès :

« Cette cause, dit-il, avait d'ailleurs été examinée depuis longtemps et *la chose avait été jugée*. Quel jugement ou quel autre examen était plus qualifié que celui fait par l'évêque de Rome ? Celui-ci en effet, lorsqu'il eut reçu ce qui avait été fait par les deux partis, loua l'un et *condamna l'autre par un sentiment divin, car ce n'est pas de manière inconsciente qu'il les condamna*. Parce qu'ils eurent à rougir de la part de l'évêque de Rome, ils se tournèrent vers l'évêque d'Alexandrie comme vers celui qui était porté à prendre leur parti et qui était l'ennemi de l'évêque de Constantinople [4] ».

Ainsi, d'après Nestorius, le pape saint Léon condamna Eutychès *par un sentiment divin*. Après cette condamnation, la *chose était jugée* et l'on n'avait pas à y revenir, parce que c'était la sentence de l'évêque de Rome. L'idée de l'infaillibilité ne se dégage-t-elle pas de ce passage ? Mais ici encore, pourquoi Nestorius s'est-il montré si peu conséquent avec lui-même ? car son affaire à lui avait été jugée par Célestin avant le concile général. Il se justifie en nous laissant entendre que Célestin le condamna d'*une manière inconsciente*, tandis que Léon agit en connaissance de cause dans l'affaire d'Eutychès. Cela revient à dire que le Pape agit d'une manière consciente, lorsqu'il est de notre avis ou que nous nous figurons qu'il l'est, et qu'il agit d'une manière inconsciente, lorsqu'il nous désapprouve et nous condamne. Le procédé est assez commode. Il fut toujours cher aux Orientaux. Toutes les fois que

1. Cf. p. 57.
2. Dans le *Livre d'Héraclide*, p. 237, Nestorius reconnaît que Célestin a eu « le principal rôle contre lui ». Il sait que l'évêque de Rome tient le siège de Pierre et qu'il a droit à la prééminence. *Ibid.*, p. 302-303.
3. Loofs, p. 204.
4. *Ibid.*, p. 302.

le Pape leur est favorable, ils proclament en termes pompeux sa primauté et même son infaillibilité. Quand il leur est contraire, ils reculent rarement devant le schisme et font appel à l'autorité de l'empereur. L'attitude respective des deux assemblées d'Ephèse est, à cet égard, fort instructive.

Les Cyrilliens sont on ne peut plus déférents pour les ordres du pape Célestin. Ayant ouvert le concile avant l'arrivée des légats romains, ils consentent à recommencer en présence de ceux-ci leur première session pour obtenir confirmation de la sentence portée contre Nestorius[1]. Ils entendent dans un silence respectueux la magnifique déclaration du légat Philippe sur les prérogatives du successeur de Pierre :

« Nulli dubium, imo saeculis omnibus notum est quod sanctus beatissimusque Petrus, apostolorum princeps et caput, fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, salvatore humani generis ac redemptore, claves regni accepit, solvendique ac ligandi peccata potestas ipsi data est : *qui ad hoc usque tempus et semper in suis successorilus vivit, et judicium exercet*[2]. »

Saint Cyrille s'honore de tenir la place de l'évêque de Rome, comme on le voit par l'insistance avec laquelle les Actes répètent au début des sessions les mots suivant : Κυρίλλου διέποντος καὶ τὸν τόπον τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας[3]. En libellant leur sentence contre l'hérésiarque, les Pères du concile sont heureux d'en appeler aux volontés du pape Célestin et de se considérer comme ses mandataires :

« Forcés, disent-ils, par les canons et *par la lettre de notre très*

1. ἵνα κατὰ τὴν γνώμην τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν .....καὶ ἡμεῖς ὁμοίως τῇ αὐτῶν καταθέσει βεβαιώσωμεν. MANSI, *ibid.*, col. 1289.

2. *Ibid.*, 1296. Le concile du Vatican a inséré les paroles du légat d'Ephèse dans la trame du chapitre II de la Constitution *Pastor aeternus*. A la fin de la deuxième session, le même prêtre Philippe avait exprimé d'une manière non moins énergique la primauté de l'évêque de Rome : « En applaudissant aux lettres de notre bienheureux pape, *membres saints, vous vous êtes unis à la tête sainte*, car votre Béatitude n'ignore pas que le bienheureux apôtre Pierre est la tête de toute la société des croyants et des apôtres eux-mêmes. MANSI, *ibid.*, col. 1289.

3. MANSI, *ibid.*, col. 1123, 1279, 1305, 1341. Le Pape avait délégué saint Cyrille pour exécuter la sentence portée contre Nestorius par le concile romain de 430, avant qu'il fût question de concile général. Cette délégation a, semble-t-il, persévéré tacitement, tant que l'affaire de Nestorius n'a pas été réglée ; mais pour des raisons à lui connues, Célestin a envoyé à Ephèse d'autres légats, à qui il a donné des instructions très précises, notamment celle de se faire rendre compte de tout ce qui aurait été fait en leur absence, s'ils arrivaient en retard. Le Pape approuvait la foi de l'évêque d'Alexandrie, mais il semble qu'il le jugeait moins apte, à cause de son caractère personnel et de ses relations avec Nestorius et l'empereur, à représenter le Siège apostolique avec la sérénité et l'impartialité voulues. Les légats, d'ailleurs, avaient ordre de se tenir étroitement unis à Cyrille. MANSI, *ibid.*, col. 556.

saint Père et collègue, Célestin, évêque de Rome, nous avons dû en venir à cette triste sentence. [1] »

Après la lecture de la lettre du Pape au concile, par laquelle il demandait qu'on exécutât ce qu'il avait décidé auparavant dans le synode romain de 430, les Pères, loin d'être froissés de ce langage, l'approuvèrent par des acclamations unanimes : *C'est là le juste jugement ; au nouveau Paul, Célestin..... A Célestin, gardien de la foi; A Célestin d'accord avec le concile, tout le concile rend grâces* [2]. Firmus de Césarée ajouta au nom de tous :

« Le Saint-Siège apostolique du très saint évêque Célestin..... avait déjà porté sur cette affaire une sentence et prescrit une règle, *que nous n'avons fait que suivre* quand nous sommes arrivés à Ephèse [3]. »

Dans ses lettres aux empereurs, le Concile répète que le pape Célestin avait condamné auparavant l'hérésie de Nestorius et avait porté contre lui une sentence dont l'exécution avait été confiée à saint Cyrille :

« Nous avons canoniquement déposé Nestorius et nous avons loué le très saint évêque de Rome, Célestin, qui, avant notre sentence, avait condamné les doctrines impies de Nestorius, pour la plus grande sécurité des Églises et de la foi que nous ont transmise les saints apôtres et évangélistes et les saints Pères [4]. »

A la fin de la cinquième session, les Pères rédigent deux rapports sur l'histoire du concile : l'un est pour l'empereur, l'autre pour l'évêque de Rome, qui, par cette attention spéciale, est ainsi distingué du reste des evêques de la chrétienté. Le rapport qui lui est adressé débute par ces mots :

« Le zèle de Votre Sainteté pour la religion et sa sollicitude agréable à Dieu pour la pureté de la foi sont devenus dignes de toute admiration ; *car à vous, qui êtes si grand, il est d'habitude de briller en tout et de mettre tous vos soins à affermir les Eglises. Et puisqu'il fallait que tout fût porté à la connaissance de Votre Sainteté, nous avons dû nécessairement vous écrire* [5]. »

Il y a dans ces phrases autre chose que de banales formules de politesse. Le concile reconnaît ici, une fois de plus, la suprématie de l'évêque de Rome et rend hommage à son rôle de gardien de la foi de

1. Ἀναγκαίως κατεπειχθέντες ἀπό τε κανόνων καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγιωτάτου Πατρὸς ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας, δακρύσαντες πολλάκις, ἐπὶ τὴν σκυθρωπὴν κατ' αὐτοῦ ἐχωρήσαμεν ἀπόφασιν. MANSI, t. IV, 1211.

2. *Hoc justum judicium, novo Paulo Caelestino... Caelestino, custodi fidei, Caelestino universa synodus gratias agit.* MANSI, t. IV, 1287.

3. *Ibid.*, col. 1288-1289.

4. *Ibid.*, col. 1240. Cf. col. 1301.

5. Ἔθος γὰρ ὑμῖν τοῖς οὕτω μεγάλοις εὐδοκιμεῖν εἰς ἅπαντα ἔρεισμά τε τῶν Ἐκκλησιῶν τὰς ἑαυτῶν ποιεῖσθαι σπουδάς· ἐπειδὴ δὲ ἐχρῆν ἅπαντα εἰς γνῶσιν τῆς σῆς ὁσιότητος ἀνενεχθῆναι, τὰ παρακολουθήσαντα γράφομεν ἀναγκαίως. *Ibid.*, col. 1329.

l'Église universelle. Mais il faut remarquer que cette belle unanimité dans la soumission, le respect et la louange est un peu intéressée. Si l'on est si empressé à proclamer les prérogatives du successeur de Pierre, c'est parce qu'on le sait favorable à l'œuvre du concile.

Au contraire, Jean d'Antioche et les siens adoptent à l'égard du pape Célestin la tactique du silence. Ils n'ignorent pas ses sentiments à l'endroit de Nestorius ; ils savent que saint Cyrille a gagné sa confiance et ne se font pas illusion sur la portée de cette approbation [1]. Il ne leur vient pas à l'idée de contester l'autorité du Siège apostolique ; mais, pratiquement, ils agissent comme si elle n'existait pas et font le silence autour de ses décisions. Il est remarquable que dans les Actes du conciliabule, jamais le pape Célestin n'est mis en cause. C'est toujours « l'Égyptien », Cyrille, qui est attaqué. On recourt à l'empereur ; on implore son assistance. Du pape il n'est pas question, parce qu'on n'ose pas lui résister en face. C'est par cette voie qu'on glisse dans le schisme.

Cependant, quand tout est désespéré, quand le pouvoir civil s'est décidément tourné contre Nestorius et sévit rigoureusement contre les adversaires du concile d'Ephèse, des évêques, qui ont refusé de signer le symbole d'union de 433 et qui pour ce motif ont beaucoup à souffrir, n'hésitent pas à implorer l'assistance du pape Sixte III. Du fond de l'Asie Mineure, Euthérius de Thyane et Helladius de Tarse écrivent à celui-ci une fort belle lettre, dont on nous permettra de citer quelques extraits, parce qu'elle paraît avoir été jusqu'ici peu remarquée [2] :

« Dans sa perpétuelle sollicitude pour le genre humain, le Christ Notre-Seigneur a préparé à chaque époque des flambeaux éclatants pour guider les hommes de bonne volonté, confondre leurs ennemis, détruire le mensonge et confirmer la vérité. C'est ainsi que sous le cruel Pharaon il fit surgir le bienheureux Moïse contre Jamnès et Mambré, qu'à Simon le Magicien il opposa Pierre le Victorieux ; et c'est ainsi que contre les ennemis de nos jours il a fait lever Votre Sainteté, qui, nous en avons la ferme espérance, délivrera l'univers de l'erreur

1. Le prudent Jean d'Antioche avait écrit à Nestorius, en apprenant la décision du concile romain de 430 : « Bien que mon Seigneur, le très pieux évêque Célestin, vous ait fixé par sa lettre le très court délai de dix jours pour répondre, vous pouvez cependant le faire en moins de temps ; un jour, quelques heures même suffisent pour cela... Arrêtez par votre obéissance les effets de cette lettre semblable à une violente tempête.... Si nous cédons, elle ne causera ni agitation ni trouble ; si nous résistons, nous aurons lieu de nous en repentir. » Mansi, *ibid.*, col. 1064, 1068. Jean savait parfaitement qu'on ne bravait pas impunément les sentences de l'évêque de Rome, centre de la communion ecclésiastique.

2. Cet appel au Pape a échappé au R. P. Bernardakis dans son travail sur les appels des Orientaux au Saint-Siège (*Echos d'Orient*, t. VI). Il n'est pas non plus signalé par H. Leclercq dans la note ajoutée au tome II (II[e] partie, p. 1238-1259) de sa traduction de l'*Histoire des conciles* de Hefele.

égyptienne[1]. Nouveau Moïse, vous frapperez tout Égyptien hérétique et vous sauverez tout Israélite orthodoxe.

» Devant les innombrables attentats commis contre la vérité, en voyant la perle étincelante de l'orthodoxie en butte à des attaques inouïes jusqu'ici, de la part de ceux qui ont inventé ces nouveautés contre la foi apostolique de nos pères, il est de notre devoir, nous qui sommes assaillis par les plus violentes tempêtes et sommes presque entre les mains des pirates, *de crier vers celui que Dieu nous a donné comme pilote*, et, par amour pour la vérité, de le renseigner autant que possible. Dans votre sagesse, vous ne nous répondrez point par le mépris; vous ne passerez point à la légère sur une si grave affaire, mais vous lui donnerez tous vos soins et *vous imposerez le châtiment et la réforme avec toute la fermeté et toute l'assurance qui conviennent*, et qui ne peuvent qu'être agréables à Dieu[2].

» A plusieurs reprises déjà dans le passé, votre *Siège apostolique* a suffi à réfuter le mensonge, à reprimer l'impiété, à réformer ce qui en avait besoin, *et à protéger l'univers* pour la plus grande joie du Christ[3], tant sous le bienheureux et saint évêque Damase que sous plusieurs autres pontifes célèbres et dignes d'admiration. C'est pourquoi nous osons, nous aussi, vous adresser nos demandes pressantes, afin que vous veniez au secours de l'univers et dans la partie qui est dans l'erreur, et dans celle qui subit une tyrannique persécution, parce qu'elle refuse de donner son assentiment à des doctrines inacceptables.....

» Nous prosternant aux pieds de Votre Piété, nous vous supplions de nous tendre une main secourable, *d'empêcher le naufrage de l'univers, d'ordonner une enquête sur tout ce qui s'est passé et de corriger ces abus*[4]. Que les saints pasteurs qu'on a si injustement éloignés de leurs ouailles soient rappelés, et que la tranquillité et l'ancienne concorde soient rendues aux troupeaux.....

» Nous aurions depuis longtemps accouru auprès de Votre Sainteté, nous qui sommes de divers pays, c'est-à-dire des régions de l'Euphrate, des deux Cilicies, de la Cappadoce seconde, de la Bithynie, de la Thessalie et de la Mésie[5], pour répandre des torrents de larmes et pleurer publiquement les maux inouïs qui ont fondu sur nous, mais

1. Il s'agit de la doctrine de saint Cyrille.

2. *Nostrum quidem est... ad eum clamare qui a Deo productus est gubernator eumque pro amore veritatis, quantum possibile est edocere ; tuae autem gratiae sapientiaeque est... imponere emendationem cum tota constantia et Deo dilecta fiducia.*

3. *Et olim siquidem... suffecit vestra apostolica sedes... ad mendacium convincendum, impietatemque reprimendam et corrigenda quae necessarium fuit muniendumque orbem terrarum ad gloriam Christi.*

4. *Rogamus et sanctis tuae religiositatis provolvimur pedibus ut manum porrigas salutarem et auferas mundi naufragium omniumque horum inquisitionem jubeas fieri.*

5. On voit qu'Euthérius et Helladius parlent pour tous ceux qui n'ont pas voulu accepter le symbole d'union de 433.

nous avons été retenus par la crainte des loups, prompts à dresser des embûches aux troupeaux, à les ravir, à les induire en erreur et en toute sorte de maux. Nous avons donc été obligés de vous envoyer à notre place des clercs et des moines pour nous représenter. Nous vous en supplions donc, levez-vous sans retard, et, dans votre zèle ardent, dressez un grand trophée contre les ennemis, ayant devant les yeux la diligence du bon Pasteur et son amour pour la brebis égarée....

» Imitez ce grand héraut de la foi, Paul, l'œil du monde, en qui nous croyons posséder le gage de notre union intime avec Votre Sainteté. Car il est notre compatriote [1], celui qui, après avoir détruit l'erreur par tout l'univers, *est devenu l'ornement de Votre Siège apostolique. A lui le bienheureux Pierre tendit une main amie et se l'associa, pour qu'il fût clair qu'à tous deux était confiée la sauvegarde de l'orthodoxie* [2]. Nous vous en prions encore une fois, ne nous méprisez point, nous que tant de maux accablent. Nous ne luttons ni pour des richesses, ni pour la gloire, ni pour tout autre intérêt temporel, mais pour la possession de la vraie religion, pour le trésor de la foi reçu de nos pères, pour l'espérance commune des fidèles [3]. »

C'est bien là le langage d'Orientaux en détresse, qui recourent au Pape, parce qu'ils ont besoin de lui, mais qui, le cas échéant, et malgré leur croyance spéculative à la primauté du siège de Pierre, n'hésiteraient pas à faire schisme, si leurs intérêts personnels étaient en jeu. Lamentable disposition que l'histoire des huit premiers siècles ne nous montre que trop généralement répandue dans l'épiscopat oriental et qui finira par engendrer le schisme définitif.

Quant au pape Célestin, on remarque chez lui un vif sentiment de son pouvoir primatial. Il parle et agit avec la même assurance et la même maîtrise qu'un Pape de nos jours. Aussitôt qu'il entend parler de la nouvelle controverse qui commence à agiter l'Orient, il demande des renseignements à l'évêque d'Alexandrie. Quand il les a reçus, il convoque sans retard un concile à Rome, reconnaît en Nestorius un hérétique et prononce contre lui une sentence de déposition, si, dans le délai de dix jours, il ne s'est pas rétracté. En même temps, il frappe de nullité les excommunications et les dépositions lancées par l'hérésiarque contre les clercs et les laïques qui ont combattu ses erreurs [4]. Sa sentence lui paraît être celle même de Jésus-Christ :

« Nous avons écrit les mêmes choses à Nos saints frères et collègues dans l'épiscopat : Jean, Rufus, Juvénal et Flavien, afin que *Notre sen-*

1. Se rappeler que saint Paul est né à Tarse.

2. *Illius apostolicae sedis factus est ornamentum et a beato Petro dexteram societatis accepit, ut appareret ab utrisque aequam subtilitatem dogmatum custodiri.*

3. Cette lettre est tirée du *Synodicon cassinense*. Mansi, t. V, col. 893-897.

4. Mansi, IV, col. 1034. Cf. col. 1046 et 1050.

tence, ou plutôt la sentence divine du Christ Notre-Seigneur à son sujet (de Nestorius) soit connue de plusieurs[1]. »

C'est Cyrille, l'évêque du premier siège de l'Orient, qui est chargé d'exécuter cette décision dans le délai fixé, et qui pour cela est investi des pleins pouvoirs du Pape :

« L'autorité de Notre Siège vous est communiquée, et vous en userez à Notre place pour exécuter rigoureusement Notre Décret[2]. »

Célestin a réglé l'affaire en juge souverain ; il n'a pas eu besoin de l'intervention d'un concile œcuménique, et il n'en voyait nullement la nécessité. Cependant, quand l'empereur, sollicité à la fois par Nestorius et par quelques moines orthodoxes, victimes de la brutalité de l'évêque hérétique, convoque à Éphèse un concile général, le Pape y consent et trouve même que cette assemblée pourra rendre d'utiles services à la chrétienté[3] ; mais il veille à ce que l'autorité du Siège apostolique n'en soit point diminuée. Le concile n'aura point à reprendre un procès déjà terminé ; son rôle sera de se conformer à la sentence romaine et de l'exécuter. Il écrit aux Pères du concile :

« Dans Notre sollicitude, Nous vous avons envoyé Nos saints frères dans le sacerdoce, les évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe, pour assister aux débats et exécuter ce qui a déjà été réglé par Nous. Nous ne doutons point que Votre Sainteté n'y donne son assentiment[4]. »

Les légats reçoivent des instructions brèves, mais très précises, sur la conduite qu'ils devront tenir à l'assemblée pour ne pas compromettre la dignité du Siège apostolique :

« Il faut que l'autorité du Siège apostolique soit sauvegardée ; Nous l'ordonnons..... S'il y a quelque dispute, ce sera à vous à juger des opinions des autres, sans vous mêler à la controverse[5]. »

S'ils arrivent en retard, ils devront s'informer de la manière dont les choses se sont passées avant leur arrivée[6]. Nous avons vu que les légats avaient fidèlement obéi à cette recommandation.

1. *Eadem haec ad sanctos quoque fratres et coepiscopos... praescripsimus, quo nostra, imo vero divina Christi Domini nostri sententia pluribus de eo sit manifesta. Epistola ad Cyrillum.* Mansi, t. IV, col. 1022. Cf. *Epist. ad Joan. Antioch. Ibid.*, col. 1050.

2. *Nostrae Sedis auctoritate adscita, nostraque vice et loco, cum potestate usus, ejusmodi non absque exquisita severitate sententiam exsequeris. Ibid.*, col. 1019.

3. *Non est inefficax in divinis maxime causis cura regalis, quae pertinet ad Deum. Epistola ad Cyrillum.* Mansi, t. IV, col. 1292. Voir aussi, col. 1291, la lettre à l'empereur.

4. *Direximus pro nostra sollicitudine sanctos fratres et consacerdotes nostros... qui iis quae aguntur intersint, et quae a nobis antea statuta sunt exequantur. Quibus praestandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum. Epistola ad synodum.* Mansi, t. IV, col. 1287.

5. *Et auctoritatem Sedis apostolicae custodiri debere mandamus... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen.* Mansi, *Ibid.*, col. 556.

6. *Ibid.*

Voici donc que le Pape a tracé au concile le programme qu'il devra suivre et a fait de lui l'exécuteur de ses volontés. Cependant, ce programme va être dépassé. Les disputes et les divisions que Célestin prévoyait vaguement se sont produites. Froissés de ce qu'on avait ouvert l'assemblée avant leur arrivée, un certain nombre d'Orientaux, ayant à leur tête Jean d'Antioche, se sont constitués en concile séparé. De part et d'autre, on s'est lancé des anathèmes. L'empereur, après de longues et pénibles négociations, s'est rangé du parti de l'orthodoxie, mais a refusé de sanctionner les condamnations portées contre les Antiochiens. Que va faire le Pape? Il se trouve en présence de décisions prises par un concile œcuménique avec la participation de ses légats. Va-t-il se sentir l'autorité nécessaire pour faire un choix dans ces décisions, pour confirmer les unes et rejeter les autres, proclamant ainsi pratiquement sa suprématie sur le concile général? Parfaitement. A peine a-t-il reçu les Actes d'Éphèse, qu'il adresse aux membres du concile une lettre datée du 15 mars 432, que certains historiens ne paraissent pas avoir suffisamment remarquée. Il reconnaît que l'assemblée a fidèlement exécuté ses volontés en ce qui regarde Nestorius, mais il n'approuve pas la sentence qui a été portée contre Jean d'Antioche et les siens :

« Quant à ceux qui paraissent avoir partagé l'impiété de Nestorius et ont participé à ses crimes, bien que la sentence que vous avez portée contre eux se lise (dans les Actes), cependant, Nous décidons de Notre côté ce qui nous paraît (le mieux). Il y a dans les affaires de ce genre bien des choses à considérer, dont le Siège apostolique a toujours tenu compte[1]. »

Et le Pape continue en disant qu'il ne faut condamner que les hérétiques obstinés. Les Orientaux ne paraissent pas être dans ce cas. Il faut dès lors user de longanimité à leur égard et imiter l'exemple que Célestin lui-même a donné dans l'affaire des pélagiens, c'est-à-dire leur laisser ouvert le chemin du retour. Qu'on écrive à Jean d'Antioche pour le ramener et lui faire condamner l'hérésie[2].

Cette décision était la sagesse même. Elle réparait en partie le mal causé par le schisme qui s'était produit à Éphèse entre les évêques. Saint Cyrille et les siens, malgré les sacrifices d'amour-propre que cela dut leur coûter, s'y conformèrent en toute sincérité. Après de longs pourparlers, Orientaux et Cyrilliens se réconcilièrent et souscrivirent le symbole d'union de 433.

Dans plusieurs de ses lettres, écrites à l'occasion du concile d'Ephèse,

1. *De his autem qui cum Nestorio videntur pari impietate sensisse, atque se socios ejus sceleribus addiderunt, quamquam legatur in eos vestra sententia, tamen nos quoque decernimus quod videtur. Multa perspicienda sunt in talibus causis, quae apostolica sedes semper aspexit...* Mansi, t. V, col. 269.

2. *Antiochenum vero, si habet spem correctionis, epistolis a vestra fraternitate volumus conveniri.* Mansi, *Ibid.*

Célestin parle de sa sollicitude pour le bien et la paix de l'Église universelle. On sent, en le lisant, qu'il considère comme un devoir d'état de s'occuper de tout ce qui intéresse la chrétienté. A saint Cyrille il écrit, avant le concile, qu'il sera présent à l'assemblée par la pensée, parce qu'on doit y traiter d'une affaire qui intéresse tout le monde, et qu'il n'a rien tant à cœur que la tranquillité de l'Église catholique[1]. Dans sa lettre du 15 mars 432, adressée au concile, on lit ce passage :

« Il est vrai que Nous sommes très éloigné de vous, mais Notre sollicitude Nous rend tout présent. Personne n'est absent des préoccupations du bienheureux apôtre Pierre[2]. »

Célestin se sait le successeur de Pierre, le gardien de tout le troupeau du Christ. C'est pourquoi il s'est efforcé d'en remplir l'office.

1. *Studeo quieti catholicae*, MANSI, t. IV, col. 1292.

2. *Per sollicitudinem totum propius intuemur. Omnes habet beati Petri apostoli cura praesentes.* MANSI, t. V, 2(8.

NOTE *B*

Nestorius et le symbole d'union de 433.

Le symbole d'union de 433, que saint Cyrille consentit à souscrire pour faire la paix avec les Orientaux[1], est une formule d'origine antiochienne, qu'on trouve telle quelle, la dernière phrase exceptée, dans une lettre écrite à l'empereur par le conciliabule de Jean d'Antioche, en 431. Théodoret en fut probablement le rédacteur. La pièce est ainsi conçue :

« Ὁμολογοῦμεν... τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον, καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος · πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα · ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε · διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα Υἱὸν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν, ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν Παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ Κυρίου φωνὰς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων · καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας[2]. »

A en croire certains historiens, comme M. Harnack[3] et Mgr Duchesne[4], ce symbole exprimerait la doctrine même de Nestorius et celui-ci aurait pu le signer sans scrupule. Si cela est, on se demande pourquoi l'hérésiarque n'a point donné ce témoignage de son orthodoxie, car il a eu tout loisir de le faire[5]. On s'étonne aussi de voir

1. Cette signature fut bien de la part de Cyrille une concession, comme il le dit lui-même dans sa lettre à Euloge de Constantinople : συνεχωρήσαμεν αὐτοῖς. P. G., t. LXXVII, col. 225 C.

2. *Cyrilli epist.* XXXIX *ad Joannem Antioch.*, P. G., t. LXXVII, col. 176-177. Cf. MANSI, t. V, col. 781, 301, 292.

3. Dieses Symbol ohne Gewissensbedenken hätte Nestorius unterschreiben können. *Dogmengeschichte,* t. II, 4e édit., p. 366, note 3.

4. « Qu'entendait-on par doctrine de Nestorius ? Ce point n'avait été nullement défini. Il n'est pas douteux que le symbole oriental accepté par Cyrille ne correspondît à la croyance de Nestorius ». *Histoire ancienne de l'Eglise,* t. III, 3e édit. p. 378, note 1.

5. Nestorius resta deux ans à Antioche, après la conclusion de la paix entre saint Cyrille et les Orientaux. S'il avait consenti à signer le symbole d'union, on ne lui aurait peut-être pas rendu son siège, mais on l'aurait sûrement admis à la communion, et il se serait épargné les souffrances de l'exil.

quelques-uns de ses partisans décidés rejeter jusqu'à la fin cette formule de concorde. C'est qu'en réalité celle-ci n'est pas aussi anodine qu'on pourrait se le figurer au premier abord. Malgré son antiochénisme prononcé, elle accentue trop fortement l'unité de sujet individuel dans le Christ pour ne pas choquer la pensée nestorienne. Sans doute Nestorius eût pu la signer, mais ce n'eût pas été sans des réticences voisines de l'hypocrisie.

Ce qui devait déplaire au condamné d'Éphèse dans ce symbole, ce n'était pas seulement l'emploi du terme de ἕνωσις au lieu de συνάφεια, ni l'appellation de θεοτόκος donnée à la Vierge Marie et expliquée d'une manière peu capable de le satisfaire ; c'était principalement ce passage :

« Nous confessons Notre-Seigneur Jésus-Christ, le fils unique de Dieu, Dieu parfait et homme parfait... engendré avant les siècles, par son Père selon la divinité, et dans les derniers jours, le *même*, τὸν αὐτόν, à cause de nous et pour notre salut, *engendré de la Vierge Marie* selon l'humanité. »

« Le Fils unique de Dieu, le *même* qui a été engendré du Père avant tous les siècles, *engendré* de la Vierge Marie », voilà un langage que les oreilles de Nestorius pouvaient difficilement supporter. Qu'on se remémore le septième de ses contre-anathèmes :

« Si quis hominem qui de Virgine et in Virgine creatus est, *hunc esse dixerit Unigenitum qui ex utero Patris ante luciferum natus est*, et non magis propter unitionem ad eum qui est naturaliter Unigenitus Patris, Unigeniti appellatione confiteatur eum participem factum, Jesum quoque alterum quempiam praeter Emmanuel dicat, anathema sit[1]. »

Dans sa lettre à Euloge de Constantinople, saint Cyrille montre bien comment le symbole d'union, *malgré des expressions obscures*[2], contredit la doctrine nestorienne :

« Ceux qui confessent que le Verbe Fils unique, engendré de Dieu le Père, est le même qui a été engendré d'une femme selon la chair, et reconnaissent que la Sainte Vierge est *théotocos*, que la personne (du Fils), τὸ πρόσωπον, est unique, et qu'il n'y a pas deux Fils ou deux Christs, mais un seul, comment ceux-là seraient-ils de l'avis de Nestorius ? Sans doute Nestorius dans ses homélies fait semblant de dire qu'il n'y a qu'un Fils et qu'un Seigneur, mais il reporte la filiation et la domination sur le seul Verbe de Dieu. Lorsqu'il arrive à l'Incarnation, il considère à part l'homme né de la femme comme un autre Seigneur uni (au Verbe) par la dignité d'un honneur égal, ὡς ἕτερον Κύριον συναφθέντα τῇ ἀξίᾳ τῆς ἰσοτιμίας. En effet, dire que Dieu le Verbe est appelé Christ, à cause de son adhésion au Christ, ὅτι ἔχει τὴν συνάφειαν

1. Loofs, p. 214-215.
2. εἰ καὶ περὶ τὴν λέξιν ὀλίγον ἐσκοτίσθησαν. Saint Cyrille s'est bien rendu compte de l'amphibologie que pouvaient présenter certaines expressions pour ceux qui étaient au courant de la controverse.

τὴν πρὸς Χριστόν, n'est-ce pas affirmer clairement l'existence de deux Christs, puisque vraiment un Christ adhère à un autre Christ comme un autre à un autre, ὡς ἄλλος πρὸς ἄλλον ? Les Orientaux n'avancent rien de tel ; ils ne font que diviser les paroles τὰς φωνάς ; et ils les divisent ainsi : d'après eux, les unes conviennent à la divinité, les autres à l'humanité et d'autres à l'une et à l'autre à la fois, parce qu'elles expriment en même temps l'humain et le divin ; mais toutes sont dites d'un seul et même sujet, περὶ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ. Nestorius, au contraire, attribue *séparément*, ἰδικῶς, les unes à Dieu le Verbe, les autres au fils de la femme comme à un fils distinct. Mais autre chose est reconnaître la différence des paroles (attributs, propriétés), autre chose est les partager à deux personnes, comme à un autre et à un autre [1]. »

Nous croyons que saint Cyrille a raison et que ceux-là se trompent qui prêtent à Nestorius une doctrine absolument identique à celle des Orientaux signataires du symbole d'union.

1. *Cyrilli epist.* XLIV *ad Eulog. Const.*, P. G., t. LXXVII, col. 225 sq. Voir aussi *Epist. ad Acac. Meliten.*, *ibid.*, col. 189 sq.

NOTE *C*

Nestorius et le « tome » de saint Léon.

La fameuse *Lettre dogmatique* de saint Léon à Flavien de Constantinople, que le concile de Chalcédoine reçut comme l'expression de la vraie foi sur le dogme christologique, fut pour l'Orient un brandon de de discorde. Les disciples intransigeants de saint Cyrille refusèrent de l'accepter, parce qu'avec sa terminologie sensiblement différente de celle de l'évêque d'Alexandrie, elle paraissait favoriser par endroits la doctrine nestorienne. Ce n'était évidemment qu'une apparence, qui s'explique par ce fait qu'en l'écrivant le Pape visait non le nestorianisme mais son extrême opposé, le monophysisme eutychianiste. Il faut reconnaître aussi qu'en Occident on n'avait qu'une idée imparfaite des querelles qui divisaient les Orientaux entre eux et de la subtilité de leurs formules.

Si, en écrivant sa *Lettre dogmatique*, saint Léon avait eu présentes à l'esprit les divergences de points de vue et de terminologie qui séparaient les Antiochiens et les Alexandrins, s'il avait fait attention aux formules captieuses de Nestorius et des siens et à la manière dont l'orthodoxe Cyrille expliquait les deux natures du symbole d'union, si enfin il s'était pleinement rendu compte des différences ou des nuances qui existaient entre sa terminologie latine et les diverses terminologies orientales, il aurait sûrement surveillé davantage quelques expressions, qui étaient sans danger pour la foi simple des Occidentaux mais grosses d'équivoques pour les milieux orientaux. L'histoire du concile de Chalcédoine nous apprend que certains groupes d'évêques, notamment les Palestiniens et les Illyriens, trouvaient suspectes quelques-unes des formules romaines, par exemple celles-ci :

« Cap. III de la *Lettre dogmatique* : Et ad persolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili ; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum homo Christus Jesus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero ;

» Cap. IV : Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis... Quamvis in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est unde in utroque communis est contumelia,

aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas, de Patre illi est aequalis Patre divinitas[1]. »

Les légats du Pape durent donner à ces évêques de longues explications, qui du reste les satisfirent pleinement[2]. Les discussions que provoqua la formule *in duabus naturis*, ἐν δύο φύσεσιν (après l'union), montrent que les Pères de Chalcédoine étaient quelque peu obsédés par le spectre du nestorianisme. La majorité d'entre eux ne voulait accepter que la formule : « ἐκ δύο φύσεων, qui leur permettait d'arriver à la μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη » de saint Cyrille. Et cependant le Pape disait à la fin de sa lettre :

« Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit : « *Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post adunationem vero unam naturam confiteor* » ; miror tam absurdam tamque perversam ejus professionem, nulla judicantium increpatione reprehensam, et sermonem nimis insipientem nimisque blasphemum ita omissum, quasi nihil quod offenderet esset auditum ; cum tam impie duarum naturarum ante Incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie, postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur. »

A la manière dont parle saint Léon, on voit qu'il ne se doute pas que les disciples de saint Cyrille pouvaient donner un sens orthodoxe à la profession de foi d'Eutychès, et que Nestorius et ses amis pouvaient battre des mains en croyant à la condamnation de la μία φύσις cyrillienne.

De fait, nous l'avons vu, le condamné d'Éphèse s'est figuré que le Pape enseignait la même doctrine que lui. Lisant dans une traduction grecque le tome léonien et prêtant aux mots non le sens abstrait de la théologie occidentale mais la signification concrète de sa théologie à lui, il a trouvé dans le document romain de nombreux passages qui lui allaient. Outre ceux qu'on a lus ci-dessus, en voici quelques autres :

Cap. III : « Qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit.

Cap. IV : « Infantia *parvuli* ostenditur humilitate cunarum ; magnitudo *Altissimi* declaratur vocibus angelorum. Similis est rudimentis hominum *quem* Herodes impie molitur occidere ; sed Dominus est omnium *quem* Magi gaudent suppliciter adorare.

Cap V : « *Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura*[3] intelligendam, et *Filius hominis* legitur descendisse de coelo, *cum Filius Dei* carnem de ea virgine, de qua natus est assumpserit....

1. Mansi, t. VI, col. 971-974.
2. *Ibid.*, t. VII, col. 27-31.
3. La traduction grecque porte : διὰ ταύτην τοίνυν τοῦ προσώπου τὴν ἕνωσιν. Se rappeler que l'expression « ἕνωσις προσώπου » était chère à Théodore de Mopsueste.

« Ut agnosceretur in eo proprietas divinae humanaeque naturae individua permanere, et ita sciremus Verbum non hoc esse quod carnem, ut *unum Dei Filium et Verbum confiteremur et carnem*[1]. »

Qu'on lise ces textes, après avoir pris pour un instant la mentalité nestorienne, et l'on n'aura pas de peine à comprendre l'illusion dans laquelle est tombé Nestorius.

Celui-ci toutefois devait être choqué par certaines expressions du tome, qui accentuent l'unité de sujet dans le Christ et parlent des deux naissances du Fils unique de Dieu :

Cap. II : « Consempiternus eidem Filius demonstratur, in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de aeterno natus est coaeternus... *idem vero sempiterni Genitoris Unigenitus sempiternus natus est de Spiritu sancto ex Maria Vigine*[2]. »

Cap. IV : « Ingreditur ergo haec mundi infima Filius Dei... *novo ordine, nova nativate generatus*[3]... nova nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit... Qui enim verus est Deus, idem verus est homo. »

Ces passages pouvaient donner à songer à Nestorius et lui inspirer quelques soupçons touchant son accord avec « le chef aimé des Romains ». Ces soupçons lui ont peut-être traversé l'esprit et l'ont empêché de faire une démarche décisive. Le nombre des passages favorables l'emportant sur celui des gênants, il s'est cru quand même autorisé à écrire que le Pape Léon pensait comme lui[4].

1. Nestorius devait trouver cette finale tout à fait de son goût. « *Dei Filius* » est distingué de « *Verbum* ».

2. Se rappeler que Nestorius ne veut pas admettre que le Verbe, le vrai Fils unique de Dieu, soit *né* deux fois. Il est vrai que saint Léon n'emploie pas le mot « Verbe », mais le « *idem* » est assez clair.

3. Expressions fort désagréables pour Nestorius.

4. Tout convaincu qu'il est de l'orthodoxie de Nestorius, Mgr Duchesne écrit cependant avec une perspicacité qui eût pu être plus soutenue : « Sur la fin de sa vie Nestorius trouva que Flavien et Léon avaient enseigné la même doctrine que lui. Il y a peut-être là une certaine dose d'illusion, pardonnable à un proscrit qui, au jour où le vengeur arrive, n'est pas porté à le chicaner sur des nuances », *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. III, p. 452.

NOTE *D*

Nestorius et la définition de Chalcédoine.

Ce que le tome de Léon renfermait d'imprécis et d'équivoque pour les Orientaux qui avaient suivi la controverse entre saint Cyrille et Nestorius, fut heureusement éclairci par la définition de Chalcédoine. Sa rédaction fut très pénible. Ni les Pères du concile ni légats du Pape ne désiraient de définition nouvelle ; la *Lettre* de saint Léon leur suffisait ; mais la Providence voulut que les commissaires impériaux insistassent pour en avoir une. Après de longues discussions, le décret dogmatique fut rédigé par une commission mixte où toutes les écoles étaient représentées. C'est un chef-d'œuvre de clarté, une arme à deux tranchants qui abat aussi bien l'hérésie nestorienne que le monophysisme eutychien et leur coupe toute retraite. Pour ciseler cet instrument, les Pères furent obligés de sacrifier en partie la terminologie alexandrine et en partie la terminologie antiochienne ; mais ces sacrifices étaient nécessaires pour dissiper toutes les équivoques.

Impressionnés par les longues et tristes querelles qui suivirent le concile, certains historiens n'hésitent pas à dire que cette définition fut une faute [1]. Ceux qui parlent ainsi ne réfléchissent pas que si le concile eût été moins clair et se fût contenté d'approuver le tome de saint Léon, les Eutychiens sans doute eussent été suffisamment réfutés ; mais les disciples avérés de Nestorius auraient pu s'abriter sans trop de peine derrière le document papal, et les Egyptiens, disciples trop exclusifs de saint Cyrille, auraient tout aussi bien fait des leurs. Si l'on s'était arrêté à la formule « ἐκ δύο φύσεων » au lieu de celle qui fut adoptée : « ἐν δύο φύσεσιν », les Cyrilliens eussent probablement été satisfaits, mais cette formule aurait pu couvrir tous les monophysismes, même les plus grossiers, et n'aurait pas manqué de mécontenter les Antiochiens en déplaisant aux Occidentaux.

Tel qu'il est, le décret de Chalcédoine enlève tout motif raisonnable de protestation tant aux Antiochiens orthodoxes qu'aux Alexandrins. Si ces derniers ont troublé si violemment l'Église, c'est qu'ils ont été

1. « La preuve que ce fut une faute, dit Mgr Duchesne, *op. cit.*, t. III, p. 457-458, c'est l'histoire dans laquelle nous entrons, celle de la résistance des cyrilliens au concile de Chalcédoine, autrement dit, de la crise monophysite ; c'est en particulier la série d'efforts tentés pendant deux siècles par le gouvernement byzantin pour apaiser l'agitation religieuse, en conciliant Léon et Cyrille. »

aveuglés par l'esprit de parti. Si l'unique souci de l'orthodoxie les avait guidés, ils auraient découvert sans peine sous les formules chalcédoniennes la vraie doctrine de leur maître Cyrille. Le concile en effet donne raison à l'évêque d'Alexandrie : 1° en reproduisant la partie du symbole d'union de 433 qui proclame clairement l'unité de sujet dans le Christ et la maternité divine de la Vierge [1] ; 2° en enseignant qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule *hypostase*, une seule personne, un seul sujet, *Dieu le Verbe* [2]. Il lui demande seulement de consentir à donner au terme φύσις un sens différent de ὑπόστασις, différence déjà admise par tous dans la théologie trinitaire. Cyrille ne pourra plus dire : « μία φύσις » après l'union, mais il pourra continuer à affirmer « μίαν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην ». Nous ne doutons pas que, s'il avait pu assister au concile de Chalcédoine, le grand théologien alexandrin eût fait cette concession de pure terminologie pour le bien de la paix, car on sent en le lisant qu'il tenait avant tout aux idées, non aux mots [3]. Or, sous le rapport des idées, le décret chalcédonien lui donnait pleine satisfaction, et s'opposait à la doctrine nestorienne d'une manière bien plus nette que le symbole de 433, qu'il n'a pas refusé de signer.

Nestorius en effet ne peut, quoi qu'en aient dit les monophysites [4], trouver son compte dans cette définition. Si l'*una persona* de saint Léon pouvait être assez facilement confondue par lui avec son *prosôpon* d'union, la μία ὑπόστασις de Chalcédoine est irréductible à son système et barre le chemin aux deux *prosôpons physiques*. *Dieu le Verbe* est pour le concile le même (τὸν αὐτόν) que le Fils, le Christ, le Seigneur, le Monogène, engendré du Père avant tous les siècles et

1. τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι... πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ'ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι'ἡμᾶς... ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν.

2. εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ'ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν καὶ μονογενῆ, Θεὸν Λόγον.

3. Cyrille dit lui même : Χρὴ τοίνυν τὰ μὲν λόγων σχήματα μὴ σφόδρα φιλοκρινεῖν, ἀφορᾶν δὲ μᾶλλον εἰς αὐτὰς τῶν πραγμάτων τὰς φύσεις, καὶ ἐξ αὐτῶν δὴ μᾶλλον ποδηγουμένους ἐπ'αὐτὴν ἰέναι τὴν ἀλήθειαν, *De recta fide ad Augustas*, 22. P. G., t. LXXVI, col. 1364. L'évêque d'Alexandrie aurait fait d'autant plus facilement la concession dont nous parlons, que lui-même a dit parfois « *deux natures après l'union* », dans le sens même du concile de Chalcédoine. Voir plus haut, p. 180 sq. M. Lebon, *op. cit.*, p. 252, dit fort justement ; « Cyrille semble avoir mené la lutte contre Nestorius et ses adhérents sans prêter grande attention à la formule δύο φύσεις des Antiochiens ».

4. Les monophysites affectèrent toujours de voir un nestorianisme déguisé sous les formules chalcédoniennes. Ceux qui croient à l'orthodoxie de Nestorius déclarent évidemment que le concile de Chalcédoine ne le contredit pas. M. Nau écrit, par exemple : « Nestorius aurait certainement souscrit la formule de Chalcédoine ». *Nestorius et saint Cyrille*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVI, (1911), p. 51.

engendré dans le temps de la sainte *Théotocos*. C'est tout l'échafaudage nestorien qui croule. Cyrille eût applaudi à cette chute[1]. Il est regrettable que certains de ses disciples se soient montrés intransigeants au point de ne pas vouloir céder sur une pure question de mots.

Il faut reconnaître que les Antiochiens, certains du moins, furent plus conciliants. Eux aussi durent sacrifier au parler commun de l'Église catholique des expressions qui leur étaient familières. Théodoret disait indifféremment δύο φύσεις et δύο ὑποστάσεις[2] ; après le concile, il dut n'admettre qu'une seule hypostase et faire de ὑπόστασις le synonyme de πρόσωπον. De même le mot « *Verbe* », Λόγος, qui pour les Orientaux désignait exclusivement la nature divine, prenait dans la définition de Chalcédoine un sens tout à fait concret et devenait synonyme de Fils, de Christ, de Seigneur. L'empressement avec lequel les théologiens de l'école d'Antioche acceptèrent les formules chalcédoniennes montre une fois de plus qu'ils étaient d'accord pour le fond avec saint Cyrille[3].

1. Le terme de « ἰδιότης » *propriété* (de chaque nature), qui effaroucha si fort ses disciples intransigeants, les monophysites sévériens, n'eût sans doute créé pour lui aucune difficulté.

2. Voir plus haut, p. 178.

3. M. Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 394-398, malmène fort le décret de Chalcédoine. Ses raisons nous paraissent renfermer une grande dose de subjectivisme, et ne sont pas prises du vrai point de vue, qui est le point de vue didactique et utilitaire. Le concile avait à rédiger une formule claire, condamnant à la fois le nestorianisme et l'eutychianisme et dissipant toute équivoque. On se demande comment il aurait pu mieux y réussir.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

Nestorius et Théodore de Mopsueste.

CHAPITRE V

Nestorius et les docteurs orthodoxes.

CHAPITRE VI

Nestorius et les hérésies christologiques.

CHAPITRE VII

La doctrine sotériologique de Nestorius.

CHAPITRE VIII

Nestorius et les doctrines pélagiennes.

CHAPITRE IX

La doctrine de Nestorius sur l'Eucharistie.

CHAPITRE X

Quelques autres affirmations doctrinales de Nestorius.

CONCLUSION

NOTE *A*

NOTE *B*

NOTE *C*

NOTE *D*

Paris-Lille. — Imp. A. Taffin-Lefort. 12-37.

